FORSCHUNGEN ZUR JUDENFRAGE

BAND I



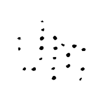
HANSEATISCHE
VERLAGSANSTALT
HAMBURG

SCHRIFTEN DES REICHSINSTITUTS FÜR GESCHICHTE DES NEUEN DEUTSCHLANDS

FORSCHUNGEN ZUR JUDENFRAGE

BAND 1

Sitzungsberichte
der Ersten Arbeitstagung der Forschungsabteilung Judenfrage
des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands
vom 19. bis 21. November 1936





HANSEATISCHE VERLAGSANSTALT HAMBURG
1937

Gedruckt in der Hanseatischen Verlagsanstalt A.-G., Hamburg 36 und Wandsbek

Inhaltsverzeichnis

*

Vorbemerkung

Am 19. November 1936 ist in der Großen Aula der Universität München die Forschungsabteilung Judenfrage des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands feierlich eröffnet worden.

Daran anschließend sind die Mitglieder der Forschungsabteilung Judenfrage, vereint mit dem Sachverständigenbeirat des Reichsinstituts, zu einer dreitägigen Arbeitstagung, der ersten von den in Zukunft alljährlich stattfindenden Tagungen, zusammengetreten.

Die Reden und die Vorträge der I. Arbeitstagung sind in dem vorliegenden Band — erweitert durch einige Ergänzungen — gesammelt.

München, den 30. März 1937.

Wilhelm Grau



I.

Die Kundgebung zur Eröffnung der Forschungsabteilung Judenfrage des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands

in der großen Aula der Universität München am 19. November 1936

Ansprache
von Prof. Karl Alexander von Müller

Stellvertreter des Führers!
Herr Ministerpräsident!
Hochverehrte Gäste!
Liebe Kameraden und Kommilitonen!

Wenige wissenschaftliche Institute werden in solcher Weise eröffnet, wie wir sie eben erleben.

Wir begrüßen in diesem Saal in unserer Mitte den Stellvertreter des Führers Reichsminister Rudolf Heß.

Wir begrüßen den Ministerpräsidenten des Landes Bayern Ludwig Siebert und den Vertreter des abwesenden Reichsstatthalters von Epp, Herrn Staatssekretär Hofmann, sowie den Herrn Ministerpräsidenten von Braunschweig, Klagges.

Wir begrüßen als Vertreter des Herrn Reichswissenschaftsministers Rust Herrn Ministerialdirektor Vahlen und Herrn Professor Engel sowie den Leiter des bayerischen Unterrichtsministeriums Herrn Staatsrat Boepple.

Wir begrüßen den Herrn Kommandierenden General von Reichenau als Vertreter des Reichskriegsministers Generalfeldmarschall von Blomberg.

Wir begrüßen die Vertreter des Herrn Reichspropagandaministers Goebbels, des Herrn Reichsinnenministers Frick, des Reichsbauernführers und Reichsernährungsministers Darré und des Reichsführers SS. Heinrich Himmler.

Wir begrüßen nicht zuletzt den Vertreter der Hauptstadt der Bewegung.

Eine ganz besondere Freude ist es uns heute, den Führer des Nationalsozialistischen Dozentenbundes Reichsamtsleiter Ministerialdirektor Professor Schultze willkommen zu heißen und, zum erstenmal, den Reichsstudentenführer Scheel, ebenso Reichsamtsleiter Groß vom Rassepolitischen Amt — mit ihnen noch viele Träger der Bewegung und des Staates.

Wir begrüßen als Glieder unserer engeren Berufsgemeinschaft in ihren Amtstrachten die Rektoren und die Abgesandten der Universitäten und Hochschulen von Berlin, Dresden, Erlangen, Frankfurt, Gießen, Heidelberg, Jena und Tübingen sowie unserer Technischen Schwesterhochschule in München.

Der Rektor unserer eigenen Universität hat uns für diese Feier die Große Aula zur Verfügung gestellt und die Vorlesungen für diesen Vormittag aufgehoben. Er hat mich gebeten, zugleich auch in seinem Namen, im Namen des Hausherrn, alle Gäste an dieser Stätte willkommen zu heißen.

Dozentenbund und Studentenbund unserer Hochschule, Dozentenschaft und Studentenschaft sind erschienen wie zu einer der großen Feiern unserer akademischen Gemeinschaft. Die Gesandten der Öffentlichkeit, die Männer der Presse sind zugegen, um den Widerhall dieser Stunde hinauszutragen — auch über unsere deutschen Grenzen.

Warum diese Anteilnahme? Woher diese allgemeine Aufmerksamkeit? Sie alle fühlen, daß die Gründung dieser Forschungsabteilung Judenfrage im Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschlands mehr ist als ein gewöhnlicher organisatorischer Akt der Wissenschaftspflege, daß sie vielmehr auf dem Felde der Wissenschaft und der Hochschule selbst ein Akt der Revolution, der großen nationalsozialistischen Revolution Adolf Hitlers ist.

Es ist zum erstenmal, nicht nur in unserem Vaterland, daß die wissenschaftliche Forschung eines Volkes unserer Rasse sich dieses Gegenstandes grundsätzlich und mit völkischer Zielsetzung annimmt. Es ist einer der wichtigsten und schicksalsvollsten Gegenstände der Geschichte. Aber tabu stand bisher über jedem Eingangstor, das zu ihm führte: „tabu" das heißt verboten und geheiligt zugleich, und wehe dem, der diese Schranke übertritt!

Dieses Tor ist aufgesprengt. Und die Forschungsabteilung, die heute eröffnet wird, soll als erste die wissenschaftlichen Pioniere rüsten zu den Fahrten in ein vielfach unbekanntes Land. Wir fühlen die Verantwortung vor unserem Volk und vor der Wissenschaft, die damit verbunden ist.

Wer heute Geschichte lehrt, auf welchem Gebiet immer, hat eine große Aufgabe und trägt eine große Verantwortung. Denn geradewegs ist er in den Mittelpunkt der ungeheuren Entwicklung und Umwälzung gestellt, in der wir uns befinden, und in der rundum nicht wenige der alten Wertmaßstäbe und Größenverhältnisse sich verschieben, noch mehrere in Frage gestellt sind und neu nachgeprüft werden müssen.

Wir alle wissen, die ganze Welt der weißen Völker ist seit dem Weltkrieg in eine neue Epoche ihres Daseins eingetreten — eine Epoche, in der ihr Schicksal und das Schicksal jedes einzelnen dieser Völker für die Jahrhunderte der Zukunft neu gewogen und entschieden wird. Jeder Tag, jede Stunde — jede Zeitung, die wir in die Hand nehmen, drängt uns auf, wie allesumfassend und sozusagen allgegenwärtig auf der Erde diese Krise geworden ist. Es hat in der Geschichte der Menschheit noch keine ähnliche gegeben, weil die Menschheit in den Jahrtausenden ihres Lebens bisher noch niemals räumlich und verkehrstechnisch so eng verknüpft, so in eins gewoben war, wie sie das eben durch die Ausbreitung, durch den Siegeszug der weißen Völker und ihrer Technik im Laufe des letzten Jahrhunderts geworden ist.

Und wir alle wissen auch, daß in dieser Krise unser eigenes deutsches Volk, nach seiner räumlichen Lage und nach seiner geistigen Veranlagung, von Anfang an mitten im Strudel stand und steht, zuerst als der eigentliche Träger, der größte Held und dann — weil es noch kein gemeinsames wegweisendes Ziel besaß — als das grausamste Opfer des Weltkrieges; weiterhin 15 Jahre lang, zerrissen und zwieträchtig, als der ohnmächtig Leidende, der willenlos Hinundhergetriebene der allgemeinen Erschütterung, über dem die Wellen von links und rechts her zu-



sammenschlugen; und schließlich seit dem großen Aufbruch, seit der großen nationalsozialistischen Revolution des Führers als erster Vorkämpfer und Bannerträger einer neuen Zeit.

Die Umwälzung, deren Zeitgenossen und deren Träger wir sind, umfaßt alle Bereiche unseres völkischen Lebens, die geistigen ebenso wie die wirtschaftlichen, die gesellschaftlichen ebenso wie die politischen. Und sie ist selbst wieder Glied einer Umwälzung, die, weit über unser eigenes Volk hinausreichend, alle Völker Europas und durch deren Ausbreitung die ganze Erde ergriffen hat.

Die Frage aber, der diese Forschungsabteilung des Reichsinstituts hier gewidmet ist, greift als solche bereits ein in alle die genannten Bereiche und wirkt ihrer Natur nach weit hinaus über unsere Grenzen. Wie in einem Brennpunkt faßt sie viele der übrigen Bewegungen in sich zusammen.

Vom ersten Tag an, da vor etwa einem halben Jahr die Arbeiten dieses Instituts einsetzten, fühlten wir den Pulsschlag der allgemeinen Teilnahme — und Beobachtung. Von allen Seiten boten Mitarbeiter sich an, von allen Seiten wurde Stoff dargereicht, und auch Anfeindungen fehlten von Anfang an nicht. Es schien, als komme manchen Stellen die bloße Tatsache, daß die Geschichte der Judenfrage einmal nicht von einem projüdischen Standpunkt aus betrachtet wird, schon als eine schwere Verletzung der wissenschaftlichen Gerechtigkeit vor. Das „tabu" war gebrochen.

Wir verhehlen uns nicht, und ich möchte das hier ganz offen aussprechen, daß in dieser breiten Aufmerksamkeit auch eine Gefahr liegen kann. Denn was dieses Institut leisten soll und leisten muß, ist wissenschaftliche Arbeit. Wissenschaftliche Früchte aber brauchen ihre Zeit zum Wachsen, und sie reifen nicht schneller, wenn man die Taschenlampe der persönlichen Neugier und der persönlichen Ungeduld darunter hält. Wissenschaftliche Forschungen bedürfen auch beim lebendigsten, beim aufregendsten Gegenstand der Stille und der unerbittlichen Zucht strenger gesammelter Arbeit. Die Geschichte zeigt uns, daß jede große Revolution, die ihren Namen verdient, nicht nur das Bild ihrer Gegenwart umgewandelt hat, sondern auch das Bild der Vergangenheit, die hinter ihr lag; aber sie zeigt uns auch, daß diese geistige Umwertung des Vergangenen immer und notwendig langsamer vor sich gegangen ist als die politische Umbildung des Gegenwärtigen — daß die Revolution der Vergangenheit länger braucht als die Revolution der Gegenwart, deren Folge sie ist. Und unsere Revolution ist viel umfassender und größer als ihre Vorgängerinnen.

Was kann geschichtliche Forschung zum großen politischen Kampf ihres Volkes beitragen? Ihr Amt ist nicht, die unmittelbaren Kämpfe um die Macht zu führen. Aber Waffen kann sie schmieden für sie, Rüstungen kann sie liefern, Kämpfer kann sie schulen, den Geist kann sie erwecken und stählen für die Stunde des Ausharrens, das Wissen kann sie herbeischaffen, in dem auch Macht liegt und das die staatliche Macht geistig sichert und unterbaut. In den Kampf selbst kann sie nur eingreifen auf ihrem eigenen Feld und nach ihren eigenen Gesetzen, wie jede Waffe auch des wirklichen Heeres.

Eine solche Waffenstätte für den Kampf der Geister in einer seiner wichtigsten Schlachten einzurichten, in strenger wissenschaftlicher Schulung einen jungen

Stab von Kämpfern für ihn heranzubilden und in ihnen den Trieb zu schöpferischer Leistung zu wecken und emporzurufen, das ist der Zweck auch dieser Abteilung des Reichsinstituts.

Wir danken es dem Präsidenten und dem Schöpfer dieses Reichsinstituts, dem ersten Vorkämpfer und dem kühnsten Degen der nationalsozialistischen Jugend auf dem Kampfplatz unserer Wissenschaft, wir danken es Walter Frank, daß er in großzügiger Tatkraft diese Abteilung selbständig an seiner eigenen Heimatuniversität gebildet hat. Wir danken es dem Rektor dieser Universität, daß er sofort die Räume für den vorläufigen Beginn der Arbeit zur Verfügung stellte, und wir danken es dem Herrn Ministerpräsidenten Siebert, daß er ihr als Leiter des bayerischen Finanzministeriums jetzt in einem nahegelegenen staatseigenen Gebäude die notwendige geräumigere Unterkunft geboten hat. Wir hoffen, daß es möglich sein wird, dank der Unterstützung der Bewegung und des Staates, hier, in der unmittelbaren Nachbarschaft der Staatsbibliothek und ihrer auch für unsere Arbeit unersetzlichen Schätze, durch eine eigene große ergänzende Fachbücherei eine einzigartige wissenschaftliche Arbeitsstätte für diese Frage ins Leben zu rufen, nicht unwürdig der Hauptstadt der Bewegung.

Die Aufgaben und den Aufbau des Institutes im einzelnen wird Präsident Walter Frank dann in seiner Rede berühren; ich greife dem nicht vor. Die Arbeit an diesem Gegenstand reicht ja über die engeren Sonderfächer der Geschichte weit hinaus: semitistisch-philologische, philosophische, theologische, literargeschichtliche, wirtschafts- und rechtsgeschichtliche, rassenkundliche, naturwissenschaftliche Forschungen: sie alle müssen mithelfen; geeinigt freilich werden sie alle durch die allgemeine politische Geschichte.

Die Ergebnisse dieser Forschungen auf einem weithin unbetretenen Boden werden manche Überraschungen bringen, manche alte Urteile umstürzen. Das deutsche Geschichtsbild vor allem der letzten anderthalb Jahrhunderte, das Bild auch mancher ihrer hervorragenden Gestalten wird durch sie in vielen Zügen umgestaltet werden. Deshalb ist doppelt wichtig, daß diese Arbeit im Geist strengster Verantwortung vor unserem Volk geschieht. Denn es ist kein experimentum in corpore vili, wenn wir an der vergangenen Geschichte, am vergangenen leibhaftigen Leben, am geschichtlichen Leibe unseres eigenen Volkes forschen und sein Bild umgestalten. Nichts muß uns ferner sein als herostratische Lust des Zerstörens schlechthin. Denn geistige Erbgüter können wohl noch leichter verloren werden und sind jedenfalls dann sehr viel schwerer wiederzugewinnen als wie Erbgüter stofflicher Art.

Mit Stolz fühlen wir und erleben wir, daß auch die Wissenschaft heute vor andern vom Führer wieder aufgerufen ist in dem großen Kampf um die Freiheit und die Ehre und die Zukunft unseres Volkes. Auch die Wissenschaften des Geistes. Denn dieser Kampf gilt der geistigen Freiheit und Ehre und Zukunft unseres Volkes nicht minder als wie der wirtschaftlichen. Ein Vierjahresplan der Leistung ist auch uns aufgegeben, und wir wollen jede Kraft daransetzen, ihn zu erfüllen.

Wer keine Memme ist, fühlt heute sein Blut höher schlagen, wo der Sturmhauch großer geschichtlicher Taten wieder um unsere Fahnen weht. Jeder von uns



Älteren, der später erst von ihm erfaßt wurde, hat eine Schuld an den Führer abzutragen für frühere Versäumnis. Die Jugend aber rüste sich, wert zu sein der großen Stunde im Leben unseres Volkes, in die sie geboren wurde. Gemeinsam diesem Volk zu dienen, jeder auf dem Feld, auf das er gestellt ist, mit allen unsern deutschen Brüdern, ist uns heilige Pflicht. In diesen Dienst trete jetzt die neue Forschungsabteilung Judenfrage des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands. Auch über ihr steht als Losung ein Wort, das der Führer uns allen zu neuem Leben erweckt hat:

Deutschland!

*

Im Namen des Reichsinstituts habe ich noch die Preisaufgaben bekanntzugeben, die mit Genehmigung des Herrn Reichswissenschaftsministers gestellt werden:

Preisaufgaben

der Forschungsabteilung Judenfrage des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands

Das Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschlands will das Thema: „Die Geschichte des Hofjuden-Systems" in einem wissenschaftlichen Wettbewerb bearbeiten lassen. Es stellt deshalb drei Preisaufgaben.

Die 1. Preisaufgabe soll das genannte Thema der Geschichte des Hofjuden-Systems behandeln für das Gebiet Österreichs.

Die 2. Preisaufgabe soll das Thema behandeln für das Gebiet der süddeutschen Staaten.

Die 3. Preisaufgabe soll das Thema behandeln für das Gebiet der norddeutschen Staaten.

Es wird für jede dieser Aufgaben ein Preis von 4000 RM. (in Worten: viertausend Reichsmark) ausgesetzt.

Die Arbeiten sind einzureichen spätestens zum 1. November 1940 an die „Forschungsabteilung Judenfrage des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands" in München, Ludwigstraße 22 b, mit Kennwort, das in einem verschlossenen Briefumschlag aufgelöst ist. In dem Briefumschlag müssen beigegeben sein: Abstammungsnachweis und Lebenslauf.

Als Preisrichter sind bestimmt:

Der Präsident des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands, Professor Dr. Walter Frank, der geschäftsführende Leiter der Forschungsabteilung Judenfrage des Reichsinstituts, Dr. Wilhelm Grau, und der Präsident der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Prof. Dr. Karl Alexander von Müller.

Ansprache
des Chefs des Amtes für Wissenschaft
im Reichs- und Preußischen Ministerium für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung, Ministerialdirektor Professor Dr. Vahlen, als Vertreter des Ministers

Stellvertreter des Führers!
Herr Ministerpräsident!
Liebe Parteigenossen und Kameraden!

Im Namen und im Auftrage des Herrn Reichs- und Preußischen Ministers für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung, Bernhard Rust, habe ich die hohe Ehre, Ihnen seine besten Wünsche anläßlich der feierlichen Eröffnung der Forschungsabteilung Judenfrage des „Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands" zu überbringen.

Als am 19. Oktober 1935 dank dem einträchtigen Zusammenwirken von Partei und Staat das Reichsinstitut unter der Präsidentschaft von Walter Frank begründet wurde, waren wir uns alle bewußt, an einem Markstein der Entwicklung deutscher Geschichtswissenschaft zu stehen. Aus neuer, vom Geiste der nationalsozialistischen Bewegung getragenen Wissenschaftsgesinnung enstand die erste große wissenschaftliche Körperschaft, deren starke Lebenskraft sich schon im ersten Jahr des Bestehens im vollen Ausmaße bewiesen hat. Mein Herr Minister mißt den wissenschaftlichen Arbeiten auf dem Gebiet der deutschen Geschichte, besonders der Tätigkeit des von Walter Frank geleiteten Reichsinstituts eine außergewöhnliche Bedeutung bei, denn seine Arbeit dient in gleichem Maße der Geltung der deutschen Wissenschaft wie der nationalsozialistischen Bewegung.

Wenn heute in dieser Feierstunde die neue Forschungsabteilung Judenfrage eröffnet wird, so ist damit ein weiterer Schritt im Aufbau und Ausbau des Reichsinstituts geschehen. Mit der gleichen Anteilnahme wie bisher verfolgen wir diese Arbeiten, deren volks- und staatspolitische Wichtigkeit jedem Einsichtigen klar vor Augen liegt. In der Abgrenzung der Rassen- und Einflußgebiete hat der Nationalsozialismus klares Feld zwischen Deutschen und Juden geschaffen. Die Erforschung der Judenfrage wird aufzeigen, welche historischen Voraussetzungen für diese Notwendigkeit vorlagen. Mein Herr Minister begleitet die Arbeiten der neuen Abteilung mit lebendiger Anteilnahme und steter Bereitschaft zur Förderung ihrer wissenschaftlichen Forschung.

Deutsche Wissenschaft und Judenfrage

Von
Walter Frank

Stellvertreter des Führers!
Herr Ministerpräsident!
Hochverehrte Gäste!
Meine Kameraden!

Ein französischer Schriftsteller, der, ohne Antisemit zu sein, doch dem Problem des Juden ein tieferes Verständnis entgegenbringt, als es bis heute gemeinhin im europäischen Westen zu finden ist, Jean Jérôme Tharaud, hat im Jahre 1921 die Geschichte der ungarischen Räterevolution geschildert in einem Buch, das den Titel trägt: „Wenn Israel König ist." Derselbe Schriftsteller hat im Frühjahr 1933 Deutschland bereist und seine Eindrücke in einem Buch zusammengefaßt: „Wenn Israel nicht mehr König ist."

In diesem Buch findet sich eine packende Vision. Der Franzose steht auf dem Marienplatz in München, mitten unter dem Volk, das dort täglich das Glocken- und Figurenspiel des Rathauses betrachtet. Er sieht die Gestalten der Könige und Ritter, der Handwerker und Bauern dort oben vorüberziehen, Symbole eines traditionsgebundenen, eingeborenen Menschentums. Und seine Vision sieht hinter ihnen plötzlich ein ganz fremdes Symbol auftauchen und vorüberziehen: Die irrende Stute des ewigen Juden. In einem Karren schleppt sie menschliche Gestalten, Gestalten, so scheint es dem französischen Beobachter, mit gebrochenen Augen und durchschossenen Schläfen, ereilt von einem jähen Tod mitten in ruheloser Wanderschaft. Und Ahasvers irrendes Rößlein antwortet der stummen Frage des Beobachters: es verrät ihm die Namen dieser Toten: „Dies ist Kurt Eisner — dies ist Eugen Leviné — dies ist Walter Rathenau — dies ist Karl Liebknecht — dies ist Rosa Luxemburg."

Eine alte tragische Spannung drückt sich in dieser Vision aus: Das ewige Wechselspiel zwischen der Welt verwurzelten Seins von Blut und Boden und der rastlos die Welt aufrührenden Jagd Ahasvers nach dem irdischen Jerusalem.

In diesen Novembertagen ist es achtzehn Jahre her, daß München, diese friedsame Stadt der Könige und der Künstler und der Phäaken, der Schauplatz wurde für den vielleicht gewaltsamsten Zusammenstoß dieser zwei Gewalten — für den Höhepunkt jener bolschewistischen Welle, die damals Israels unumschränkte Herrschaft auch über Mitteleuropa aufzurichten drohte.

Achtzehn Jahre ist es her, daß der morsche Thron der Wittelsbacher von den Händen eines jüdischen Literaten umgestürzt wurde. Achtzehn Jahre ist es her, daß die Glocken des Münchner Doms Sturm läuten mußten für den erschossenen jüdischen Ministerpräsidenten von Bayern, und daß drüben an der Ecke der Promenadenstraße das Bild Kurt Eisners aufgerichtet stand, blumenbekränzt, schwer bewaffnete Soldaten davor, ein Geßlerhut, vor dem sich jeder Vorübergehende zu neigen hatte.

Achtzehn Jahre ist es her, daß vom Palais der Wittelsbacher herab die jüdischen Doktoren Levien und Leviné, inmitten von Matrosen mit Handgranaten am Gürtel und der Zigarette im Mund, den rasenden Massen ihr blutiges Rezept verschrieben: „An die Laternenpfähle mit der Bourgeoisie!“

Achtzehn Jahre ist es her, daß im Hofe des Luitpoldgymnasiums unter dem hundertfachen gröhlenden und kreischenden Beifall von Deserteuren und Dirnen die Geiseln erschossen wurden und daß die roten Schützen noch die Leiche der Gräfin Westarp bespien.

Achtzehn Jahre ist es her, daß in Giesing aus allen Dächern und Kellerluken der rote Tod knallte, daß vom Mariahilfberg das MG. hämmerte, daß rote Frauen Winkerdienste taten, daß in den Giesinger Kirchturm die Artillerie schoß . . .

Damals, im Winter 1918 und Frühjahr 1919, schien auch in Mitteleuropa das irdische Jerusalem als Hölle auf Erden leibhaftig zu werden. Es schien, als wolle sich vom russischen Osten her das rote Meer hereinstürzen über das vom Krieg zerfetzte Europa. Alle Schaumkronen dieses roten Meeres trugen die Gesichter Israels. Und über der Flut erhob sich triumphierend das Geisterantlitz ihres Propheten: des Rabbinersohnes von Trier, Karl Marx.

Damals aber auch war es, daß diese Stadt des wildesten Sabbats der bolschewistischen Revolution zur Zelle des stärksten Widerstandes zu werden begann gegen das Königtum Israels.

Achtzehn Jahre ist es her, daß hier in München wie an anderen Orten Deutschlands die flackernden Gluten der bolschewistischen Revolution zertreten wurden von den Marschstiefeln der Freikorpstruppen.

Und sechzehn Jahre ist es her, daß hier in München Adolf Hitler den ersten Stein legte zu der Macht, die einmal die bolschewistische Revolution ebenso niederwerfen sollte wie die parlamentarische und plutokratische Demokratie, und die damit auch die Herrschaft des Judentums vernichtend treffen sollte.

Es gibt eine Judenfrage, solange Israel unter den Völkern irrt. Aber in den Jahren des Nachkrieges, wo sich in den Zuckungen von Weltkrieg und Weltrevolution jenes von der Französischen Revolution herkommende Zeitalter erfüllte und überschlug, hat die Judenfrage den Punkt erreicht, wo ein Höchstmaß jüdischer Macht umschlug in den Sturz des Judentums aus seiner deutschen Machtstellung.

Breit und sicher saß Israel auf seinem Königsstuhl. Geld und Masse hießen die Sockel dieses Stuhls; und Presse hieß die Peitsche, mit der es den Rücken seiner Sklaven schlug.

Walther Rathenau, einer jener Juden, in denen die Kultivierung vor allem auch in jüngeren Jahren einen gewissen Überdruß am eigenen Judentum hervorbringen kann, hat im Jahre 1902 jene vielgenannte kleine Schrift veröffentlicht,

die einen gewissen Versuch jüdischer Selbstkritik darstellt: „Höre, Israel!" Aber Walther Rathenau selbst hat diese Schrift später wieder aufgekauft. Er hat sie auch selbst vergessen, als er, der Jude, öffentlich als leitender Minister der deutschen Republik hervortrat. Auch das tragische „Höre, Israel!" seines Todes ist von seinen Rassegenossen nicht verstanden worden. Sie haben sich mit den Worten Stefan Zweigs gesagt, dieses Volk der Töter Walther Rathenaus sei der „ewige Boche"; und sie ließen ihre Peitsche weiter niedersausen auf diesen „Boche".

Gegen dieses Königtum Israels, gegen die Macht des Geldes, der Masse, der Presse, stand im Jahre 1920 hier in München ein Mann auf, der weder Geld noch Masse noch Presse hatte, sondern nur einen Glauben: Adolf Hitler.

War es ein Wunder, daß die Juden diesen Mann niemals verstanden?

Der Glaube an die jüdische Klugheit ist ebenso halbwahr, wie es der Glaube an die jüdische Unüberwindlichkeit war. Denn die Juden sind wohl kluge Rechner in allen Realitäten, die für sie zu berechnen sind. Aber ihre Torheit beginnt immer da, wo sie auf das Unberechenbare stoßen.

Unberechenbar aber ist das Elementare der Volksseele und das Elementare des Genies. Unberechenbar war es, daß in einer Zeit, wo unter dem Namen der Realpolitik nur noch die Kniebeuge vor der Materie und der Opportunität verstanden wurde, ein Mann aufstand, dessen Politik aus einer inneren Stimme kam. Unberechenbar war es, daß in einem Milieu, wo miserable Mittelmäßigkeit die staubgeborene Weisheit predigte, man könne die Juden höchstens dadurch besiegen, daß man versuche, noch jüdischer zu werden als die Juden selbst, ein Mann sich erhob, der sein ganzes Werk bewußt auf das Gegenteil des jüdischen Geistes gründete: auf den tat- und opferbereiten Idealismus. Unberechenbar war es, daß in einem Zeitalter, wo die Masse wie ein entfesseltes Tier zum blutigen Mahl zu stürzen schien, ein Mann anhub, in dieser Masse die versunkenen Glocken des heimischen Vineta wieder zum Klingen zu bringen, bis in dreizehnjährigem Kampf aus einer fessellosen Masse ein gegliedertes Volk, aus einem neuen Volk ein geordneter Staat wuchs, der seine Macht auch aufrichtete gegenüber dem Geld.

Dies alles vermochten die Juden nicht zu berechnen. Sie begannen es erst zu ahnen, als sie im letzten D-Zug über die deutschen Grenzen flohen. Sie wollten es auch dann nicht anerkennen. Sie suchten um das neue Deutschland den ehernen Ring ihrer internationalen Macht zu schmieden, den eisernen Vorhang herabzusenken zwischen dem deutschen Volk und den übrigen Völkern der Welt.

Und können doch auf die Dauer nicht mehr verhindern, daß auch dieser Vorhang zerreißt, daß Glieder des Ringes sich lösen und daß das Deutschland Adolf Hitlers immer stärker und sichtbarer über Europa emporragt als ein lebendiges Monument der Mahnung: „Höre, Israel!"

I.

Es war in jenen Münchner Nachkriegsjahren von 1919 bis 1924, zwischen Räterevolution und Hitlerputsch, daß uns junge Wissenschaftler aus der Fülle

der alten und der neuen Probleme, die diese stürmische Zeit emporgewirbelt hatte, auch das jüdische Problem in seiner vollen Bedeutung ansprang.

Ein Erlebnis ist mir unvergeßlich. Es war im November vor dreizehn Jahren, in den Tagen unmittelbar nach dem Hitlerputsch. Wir Jungen saßen im Historischen Seminar, tief aufgewühlt von dem Ereignis der Feldherrnhalle. Unser Lehrer, Karl Alexander von Müller, trat ein und bat uns, bevor wir schweren Herzens versuchten, an die wissenschaftliche Arbeit zu gehen, in bewegten Worten um ein stilles Gedenken für die Toten des 9. November. Der Kreis von Studenten und jungen Gelehrten, zu dem er sprach, bestand keineswegs aus lauter Nationalsozialisten. Es saßen Menschen sehr verschiedener Parteien auf den Bänken des Seminars, Menschen, von denen sehr viele lebhafte Kritik an dem politischen Vorgehen Adolf Hitlers übten. Und doch stellte sich in diesem Augenblick zwischen ihnen allen eine stumme Einheit her, eine Einheit des ehrfürchtigen Respektes vor den Toten aus ihrem Blut.

Nur einer saß in dem Kreis, an dem sich die Welle gemeinsamer Ergriffenheit brach wie an einem Eisberg. Er saß in der ersten Bank und hatte Mühe, hinter der vorgehaltenen Hand das höhnische Lachen seines Triumphes zu verbergen.

Dieser eine, Dr. Wolfgang Hallgarten, war Jude und ist heute im „Pariser Tageblatt" ein liebevoller Spezialist für das „Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschlands".

Aus dieser Atmosphäre der Münchner Revolutionszeit heraus empfing ich selbst damals den inneren Antrieb, mich einer Arbeit über den großen konservativ-sozialen Agitator des kaiserlichen Berlins, den Hofprediger Adolf Stoecker, zuzuwenden; später, im Jahre 1928, begann ich, über die Geschichte der modernen französischen Demokratie zu arbeiten. In beiden Fällen stieß ich mit meiner Forschung auch mitten in das Zentrum der modernen Judenfrage hinein.

Da ergab sich denn bald, daß ein solches wissenschaftliches Unternehmen nicht viel anderes war denn eine Forschungsreise in unbekanntes Land, in einen Erdteil, über dessen Dunkelheit ein großes Schweigen lastete.

Denn es war so, daß über das jüdische Problem fast nur die eine, die jüdische Seite gearbeitet hatte: daß es Bücher über die Judenfrage fast nur von Juden gab; daß an den deutschen Universitäten Dissertationen über die Judenfrage fast nur Juden übertragen waren; daß in den historischen Fachzeitschriften als Referenten für Jüdisches fast nur Juden gewählt wurden.

Mehr noch: Es war so, daß selbst reine Tatsachendokumente zur Judenfrage der wissenschaftlichen Verwendung entzogen wurden.

Im Jahre 1926 las ich im Preußischen Kultusministerium die Aktenbände über den Hofprediger Adolf Stoecker. Einige Zeit später wurden mir die Stoecker-Akten des Evangelischen Oberkirchenrats zugänglich. Dort stieß ich eines Tages auf ein Faszikel, das Abschriften aus den Akten des Kultusministeriums enthielt. Sie waren im Jahre 1895 zum Zweck einer disziplinarischen Untersuchung über Stoecker ausgeliehen worden. Schon wollte ich dieses Bündel beiseite legen. Da entschloß ich mich im letzten Augenblick doch, die Abschriften Stück für Stück zu vergleichen. Und siehe da: unter diesen Abschriften befanden sich zwei Erlasse Bismarcks, deren Originale ich im Preußischen Kultusministerium nicht

mehr gefunden hatte. Die beiden Erlasse, aus dem Jahre 1880 stammend, befaßten sich mit der Judenfrage. Wann und warum waren sie aus den Akten des Preußischen Kultusministeriums entfernt worden? Es war schwer, nicht daran zu denken, daß dieses Preußische Kultusministerium, wie fast alle anderen Ministerien nach 1918, von den Juden überflutet worden war, während die jüdische Flut an den Akten des Evangelischen Oberkirchenrats vorbeigebraust war!

Ein anderes Erlebnis: Im Jahre 1885 hatte der damalige Prinz Wilhelm, späterer Kaiser Wilhelm II., durch einen Brief an seinen Großvater, Kaiser Wilhelm I., die drohende Entlassung Stoeckers aus seinem Hofamt verhindert. Diesen Brief fand ich eines Tages in den Akten des Hohenzollernschen Hausarchivs in Berlin. Prinz Wilhelm beschwor darin den alten Kaiser, nicht einen Mann zu opfern, dessen Fall ein Triumph des Judentums sein müsse; er sprach in schärfsten Ausdrücken von den Juden, ihrem Einfluß auf die Sozialdemokratie, auf die Presse, aber auch auf den kaiserlichen Hof. Anschauungen also, die der spätere Kaiser Wilhelm II. nicht mehr aufrechterhalten oder doch mindestens nicht mehr betätigt hat ... Ich schrieb diesen interessanten Brief ab und lieferte ihn vorschriftsmäßig der Leitung des Archivs zur Genehmigung der Veröffentlichung ein. Nach einiger Zeit bekam ich ihn in einem merkwürdigen Zustand wieder. Alle Erwähnungen des Begriffes „Judentum" — und deren waren in diesem Briefe viele — waren mit der Schere herausgeschnitten! Auf meine verstörte Frage, was dies bedeuten solle, wurde mir eröffnet, daß der Generalbevollmächtigte des Hauses Hohenzollern die wörtliche Wiedergabe dieses Briefes verbiete, weil sonst der exilierte Kaiser erneuten Angriffen der jüdischen Presse ausgesetzt sein werde. Ich dürfe also lediglich eine Inhaltsangabe des Briefes bringen, keinesfalls eine wörtliche Anführung der Äußerungen über die Juden. „Gewiß", setzte der Archivleiter seiner Eröffnung hinzu, „es ist ein Skandal, dieser Terror der Juden. Aber was soll man dagegen tun?"

Ich füge noch ein drittes Erlebnis hinzu, vielleicht das interessanteste: Im Winter 1926/27 reichte ich meine Arbeit über den Hofprediger Adolf Stoecker einer Hohen philosophischen Fakultät der Universität München zum Zweck der Erlangung der Doktorwürde ein. Erster Referent war mein Lehrer Karl Alexander von Müller. Korreferent, aber durch Rang und Machtstellung damals entscheidend, war ein bekannter liberaler Historiker. Als ich von ihm meine Arbeit zurückerhielt, waren in ihr fast sämtliche Erwähnungen des Begriffes „Judentum" durchstrichen und zum Teil am Rande mit Ausrufezeichen versehen. An der Stelle, wo ich die Proletarierführer Karl Marx und Ferdinand Lassalle als „jüdische Intellektuelle" bezeichnete, hatte die Hand des Gelehrten die störende Wendung verbessert in „bürgerliche Intellektuelle".

Also geschehen im Jahre 1927 unserer christlichen Zeitrechnung, als Israel König war auch an Deutschlands Hohen Schulen! Geschehen etwa um dieselbe Zeit, als eine Hohe philosophische Fakultät der Universität Heidelberg ihr bekanntes Gutachten über den jüdischen Dozenten Dr. Gumbel abgab. Dieser Jude hatte von dem „Felde der Unehre" gesprochen, auf dem unsere Frontsoldaten gefallen seien. Das Gutachten der Universität Heidelberg gab hierzu die Meinung kund, daß das Verhalten des Kollegen Gumbel zwar ein schweres Vergehen gegen

„das Gesetz seiner akademischen Korporation" sei, daß aber die Universität trotzdem keinesfalls den Antrag auf Entziehung der venia legendi stellen könne, weil „auch nur der Anschein einer einseitigen weltanschaulichen Stellungnahme der Idee der Universität zuwider" sein würde.

Nur wer sich diese Zeugnisse eines geistigen Zustandes vor Augen hält, in dem der Angriff auf die elementarsten Grundgesetze des nationalen Seins als grundsätzlich gleichberechtigte Weltanschauung anerkannt, dagegen die einfache wissenschaftliche Kenntnisnahme des jüdischen Problems mit Schere und Bleistift, mit moralischer und materieller Nötigung unterdrückt wurde, nur der wird die innere Brüchigkeit und Unwahrhaftigkeit jener sogenannten „objektiven" Wissenschaft ermessen können.

Denn das jüdische Problem wissenschaftlich zu ignorieren, hat ja gewiß nicht die wissenschaftliche Wahrhaftigkeit geboten. Geboten hat das die politische Ideologie des liberalen Zeitalters, die politische Vorstellung, daß die rasch fortschreitende Assimilation der Juden nur gestört werden könne, wenn man von der Judenfrage spreche. Geboten hat es aber auch die Furcht vor der ungeheuren materiellen und geistigen Macht, die das liberale Zeitalter den Juden gegeben hatte.

Das Objekt, das von der Wissenschaft zu erforschen gewesen wäre, war eben eines der mächtigsten handelnden Subjekte der Zeit. Es saß in den hohen Tribunalen der Tages- und Zeitschriftenpresse, der Verlage und literarischen Gesellschaften, der feinen Salons und der rauhen Massenversammlungen. Und es war bereit, gegen jedermann, der auch nur die Tatsache seiner Macht feststellte, jene Hetzjagd zu entfesseln, die Deutschlands tapferster Historiker, Heinrich von Treitschke, als das „umgekehrte Hep-hep-Geschrei" bezeichnet hatte.

Zur Erkenntnis des jüdischen Problems, wie vieler anderer großer Probleme, gehörte also doch mehr als nur der Intellekt, gehörte der ganze Mensch mit dem Willen zum geistigen Wagnis, zum persönlichen Einsatz, zum gefährlichen Leben der Erkenntnis.

Dieser innerste Nerv großer Wissenschaft aber war jenen „objektiven" Forschern des bürgerlichen Zeitalters verlorengegangen.

Die radikale Wahrhaftigkeit hätte ihnen die Losung zurufen müssen: „Geh mitten durch, Peer Gynt!" Aber die bürgerliche Ruhseligkeit rief ihnen die bequeme Mahnung des Großen Krummen zu: „Geh außen rum!"

So kam es denn, daß sich gerade an der Judenfrage die sogenannte „wissenschaftliche Objektivität" enthüllte als die ärmliche Unterwerfung des Erkenntniswillens unter die tatsächlichen Machtverhältnisse des liberalen Zeitalters. Israels Königtum in der Politik fand seine geistige Ratifikation in dem großen Schweigen, das sich über die wissenschaftliche Erkenntnis der Judenfrage breitete.

Nur wer dies erkennt, versteht wirklich die innersten Antriebe unserer Erforschung der Judenfrage.

Wir hatten keinen Grund, zu leugnen, daß das erschütternde nationale und politische Erleben unserem wissenschaftlichen Erkenntniswillen Ansporn und Ziel gab.

Aber zu gleicher Zeit war es auch unser Wille zu radikaler wissenschaftlicher Erkenntnis, der sich aufbäumte gegen einen zu wissenschaftlicher Objektivität umgelogenen politischen Terror. Es war der Wille, die wissenschaftliche Erkenntnis reicher und tiefer zu gestalten, als sie vorher war, indem wir sie nun endlich auch anwandten auf eines der wichtigsten und bedeutsamsten Probleme der europäischen Geschichte, auf die Judenfrage.

Und eben dadurch wurden uns auch hier Politik und Wissenschaft zu einer lebendig sich ergänzenden Einheit, zu einer Einheit, nicht aus niedriger Opportunität, sondern zu einer Einheit aus dem Gewissen.

Indem wir dem Kampf um die Freiheit unserer Nation von der jüdischen Macht dienten, dienten wir zugleich dem Kampf um die Freiheit der Wissenschaft.

2.

In der deutschen Politik hat das Königtum Israels im Frühjahr 1933 geendet.

In den deutschen Wissenschaften dagegen hat Israel durch seine Statthalter länger regiert.

Wieder mag uns das persönliche Erleben eines Menschen als Barometer einer geistigen Entwicklung dienen.

Im Jahre 1931 hatte sich Wilhelm Grau hier an der Universität München dem Studium der Judenfrage zugewandt.

Gefördert von einem verstehenden Lehrer, Karl Alexander von Müller, wurde das Werk „Antisemitismus im späten Mittelalter" im Sommer 1933 von der philosophischen Fakultät der Universität München als Doktordissertation angenommen und als hervorragende wissenschaftliche Leistung anerkannt.

In dem Augenblick, wo dies geschah, hatte in Deutschland bereits der Nationalsozialismus die politische Macht ergriffen. Und so lag es wohl nahe, wenn jener junge Historiker glaubte, gestützt auf die wissenschaftliche Anerkennung seiner ersten Leistung und gestützt auf die politische Gesinnungswandlung der Zeit, ungehemmt an seine neuen, größeren Forschungspläne gehen zu können, an eine umfassende Geschichte der Judenfrage von der französischen bis zur nationalsozialistischen Revolution.

Es kam ganz anders. Weithin im wissenschaftlichen Leben Deutschlands stieß er auf scheinbar unübersteigbare Mauern.

Im Frühjahr 1934 verhandelte Grau mit einem großen Verlag. Da sagte ihm der Verleger, er könne sich unmöglich mit solchen Arbeiten belasten, denn die nationalsozialistische Auffassung von der Judenfrage sei ja doch nur eine ganz vorübergehende Erscheinung. Grau trug seinen Plan dem Leiter eines großen Archivs vor mit der Bitte, ihm wenigstens in den Freistunden neben der täglichen Archivtätigkeit die Möglichkeit zur Arbeit an diesem Plan zu geben; der Generaldirektor hatte keinen Platz für ihn. Grau suchte eine historische Kommission für die Stützung seiner Idee zu interessieren; ein liberaler Geheimrat brachte die Sache zu Fall. Im Winter 1934 endlich wandte er sich, empfohlen durch das wissenschaftliche Urteil eines Gelehrten wie Karl Alexander von Müller, empfohlen auch durch das verständnisvolle Schreiben eines nationalsozialistischen Reichsministers, an die größte deutsche Forschungsorganisation mit dem Antrag, ihm

die Durchführung seiner Arbeit zu ermöglichen. Nach einiger Zeit hielt er drei Zeilen in der Hand, in denen ohne Diskussion und Begründung der Plan einer Geschichte der Judenfrage abgelehnt war.

Es ist wichtig, zu bemerken, daß der für diese Ablehnung zuständige Fachreferent um dieselbe Zeit, in der er ein von nationalsozialistischer Seite vorgelegtes Projekt einer großen Arbeit zur Judenfrage zu Fall brachte, an anderer Stelle die gleichlaufende Arbeit eines Rabbiners unterstützte. Er tat dies bis in den Herbst 1935 hinein, das heißt genau bis zu dem Augenblick, wo das „Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschlands" den Arbeitsplan Wilhelm Graus unter seine Forschungsaufgaben aufnahm.

Wie kam es, daß die nationalsozialistische Revolution in den Wissenschaften einen langsameren Schritt hatte als in der Politik?

In den harten Jahren seines Kampfes um die Macht hatte der Nationalsozialismus zwangsläufig seine ganze Energie auf den politischen Kampf konzentriert; er hatte die Machtfaktoren geschaffen für diesen zunächstliegenden, entscheidenden Kampf: eine politische Organisation, eine SA., eine SS. Aber er hatte noch nicht die Möglichkeit finden können, eine wissenschaftliche Front aufzubauen.

So kam es, daß der Nationalsozialismus im Jahre 1933 auf dem wissenschaftlichen Gebiet zunächst nicht viel mehr in Besitz nahm als die alleroberstcn Posten der Verwaltung, also vor allem die Ministerien der Wissenschaft und Erziehung, daß aber darunter fast alle entscheidenden Positionen zunächst noch in der Gewalt der alten, vornationalsozialistischen Kräfte blieben. Ihnen gehörten noch weithin die Fakultäten der Universitäten, ihnen fast ausschließlich die Direktionen der großen Archive und Forschungsinstitutionen; ihnen die wissenschaftlichen Zeitschriften; ihnen die alten guten Konnexionen mit Kollegen der Bürokratie.

Diesem Ring eines gleitenden, aber zähen Widerstandes stand auf nationalsozialistischer Seite zunächst nichts gegenüber als eine durch das ganze Land zerstreute Minderheit von geistigen Einzelgängern, eine gärende Bewegung schöpferischer Unruhe, voll der Verheißung, aber noch ohne Form, ohne Richtung, ohne Führung.

Man kann sagen, daß sich die nationalsozialistische Revolution in der Wissenschaft im Jahre 1933/34 etwa in dem Stadium befand, in dem sich die politische Revolution des Nationalsozialismus in den Jahren 1929/30 befunden hat.

Damals, um 1929, glaubten die Gegner des Nationalsozialismus, diese Volksbewegung sei nichts als eine Fieberkurve, eine rauschende Welle ohne Bestand, eine Agitation, die wohl Massen aufwühlen, aber weder einen Staat stürzen noch gar einen Staat aufbauen könne.

Damals, nach den Septemberwahlen von 1930, prägte Adolf Hitler die Situation in das Wort: „Wir werden ihnen zeigen, daß wir auch Florett fechten können!" Und in den Jahren 1930/33 wurde es jenen Kritikern immer mehr gezeigt, daß die Bewegung nicht nur trommeln, sondern auch die Macht zu erobern und die Macht anzuwenden wisse, ja, daß erst durch sie und ihren Führer überhaupt wieder in deutschen Landen große Staatsmannschaft einzog.

Ganz ähnlich stellte sich um Anfang 1935 die Frage in den Wissenschaften.

Auch hier saßen die alten Autoritäten, vor allem Israels Statthalter in den Wissenschaften, auf ihren altersessenen Stühlen und meinten von oben herab, dieser Ruf nach einer Erneuerung der Wissenschaft sei nichts als die leere Agitation von Dilettanten, die bald vorüberrauschen werde, diese revolutionäre Bewegung sei wissenschaftsunfähig und werde niemals aus sich heraus eine Autorität auf wissenschaftlichem Gebiet entwickeln.

Auch hier also galt es zu erweisen, daß die neue Wissenschaft nicht nur zu agitieren, sondern zu regieren verstand.

3.

Als vor nunmehr einem Jahr das „Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschlands" gegründet wurde, da war der Widerhall, den diese Gründung im In- und Ausland fand, ein außerordentlich großer. Instinktiv erkannte man im Inland und im Ausland, daß sich damit zum erstenmal der innerste Elan der nationalsozialistischen Revolution in einer wissenschaftlichen Körperschaft seine Vertretung geschaffen hatte; daß daher der Erfolg oder Mißerfolg dieses ersten Versuches auf lange Zeit hinaus entscheidend sein würde für die Zukunft des Nationalsozialismus in den Wissenschaften überhaupt.

Es war natürlich, daß unter den Gegnern, die das „Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschlands" unter ihre kritische Lupe nahmen, an erster Stelle die Juden standen.

Durch alle zwölf Stämme, von Dan bis Beersaba, von Prag über Basel und Paris bis New York erklang ihr großes Notzeichen: „NS.-Diktatur über die deutsche Geschichtsschreibung" — „Klios Gleichschaltung" — „Das Reichsinstitut der Geschichtsfälscher" — „Der Brandstifter in den heiligen Hallen der Tradition".

In diesem Notruf lag beides: die verzweifelnde Wut darüber, daß nun auch der bisher noch unberührte Abschnitt der Wissenschaften in den Bannkreis der nationalsozialistischen Revolution gezogen wurde — und die alte Neigung der Juden, ihren Gegner, den „ewigen Boche", zu unterschätzen.

Die Juden sagen, wir wollten eine Diktatur über die Wissenschaft. Das wollen wir nicht. Nicht einmal der politische Wille unseres Volkes findet seinen Ausdruck in einer Diktatur. Deutschland hat keinen Diktator, sondern einen Führer. Und ebenso würde der, der das geistige und das wissenschaftliche Leben eines großen Volkes diktieren wollte, zu schnellstem Mißerfolg verurteilt sein.

Wir wollen nicht die Diktatur, aber wir wollen die Führung im wissenschaftlichen Leben unserer Nation. Wir wissen dabei, daß das Recht auf Führung nur in der Stärke liegt, daß die Stärke aber nicht identisch ist mit der Gewalt. Stärke ist Überlegenheit. Die Form der jeweiligen Überlegenheit wird bestimmt von dem jeweiligen Kampffeld. Die Frage nach der Führung in den Wissenschaften wird also die Frage nach der Überlegenheit der schaffenden wissenschaftlichen Leistung sein.

Eine solche schaffende Leistung wird niemals durch Befehl von oben erzeugt. Sie wächst nur von unten her aus dem Befehl des Gewissens.

Jene Juden sagen weiter, wir seien die Hunnen, die die wissenschaftliche Tradition zerstörten.

Aber am Anfang unserer Wirksamkeit stand die rücksichtslose Absage an all das, was wir den „geistigen Spartakismus" nannten.

Die Fahnen und die Ideale, unter denen Armeen marschieren, wechseln mit den Völkern und den Zeitaltern. Aber unverändert, solange Armeen marschieren, bleibt das Gesetz der Waffendisziplin und der Waffenehre.

So ändern sich auch mit den Völkern und mit den Zeitaltern die großen inneren Antriebe, die eine Forschung zuinnerst bestimmen. Aber unveränderlich bleibt das Gesetz der wissenschaftlichen Disziplin und der wissenschaftlichen Ehre.

Wenn sich daher im vergangenen Zeitalter immer mehr eine Kluft aufgetan hatte zwischen jener „objektiven" Wissenschaft einerseits und dem Kampf der lebendigen Nation andrerseits, so durfte sich in diese Lücke um keinen Preis das tolle Treiben eines geistigen Arbeiter- und Soldatenrates eindrängen. Sondern eine disziplinierte Truppe mußte erstehen, mußte Brücken schlagen zwischen dem Besten der Tradition und dem Besten der Revolution, mußte sich rüsten für den Marsch in die Zukunft, geschult in aller Technik, stolz im Gehorsam zur Idee, verwegen im Ansturm auf die Gefahren der Erkenntnis.

Das „Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschlands" ist in diesem Vorgang der Heeresbildung das erste Armeekorps. Mit der Gründung dieses Instituts hat der Nationalsozialismus jene wissenschaftliche Disziplin mobilisiert, die unter allen Wissenschaften die stärkste nationalerzieherische Wirkungskraft besitzt, die Geschichtswissenschaft. Mehr noch: über die rein historische Fachdisziplin hinaus hat er eine Konzentration aller Kräfte teils verwirklicht, teils vorbereitet, die das neue Deutschland in den gesamten Geisteswissenschaften besaß.

Da, wo noch eben einsame Freischärler der neuen Wissenschaft einen mitunter verzweifelt erscheinenden Kampf geführt hatten gegen die widerstrebende Übermacht der alten Fakultäten, der alten Forschungsorganisationen, der alten Bürokratien — da wuchs nun plötzlich eine Gemeinschaft empor, die die Kraft jedes Einzelkämpfers verzehn-, ja verhundertfachte, weil jeder nun wußte, er sei ein Stück von ihr.

Nicht eine Organisation um der äußeren Organisation willen sollte dieses Institut sein. Sondern der inneren Gemeinschaft jener neuen Menschen, die die neue Wissenschaft trugen, sollte es den Mittelpunkt schaffen. Deshalb brauchten wir auch nicht die „Gleichgeschalteten" der Wissenschaft zu rufen. Sondern wir konnten die kühnsten, die stärksten, die eigenwilligsten Geister aufrufen, in denen zu allen Zeiten die Schöpferkraft eines Volkes gelegen hat.

Und wir konnten die merkwürdige und glückhafte Erfahrung machen, daß von all den großen Arbeitsplänen, die wir in den Rahmen dieses Instituts stellten, kein einziger von oben her vorgeschrieben oder diktiert wurde, daß jeder dieser Pläne an uns herangetragen wurde als eigenste Idee eines forschenden Einzelmenschen und daß trotzdem diese scheinbar zufällige Sammlung der Arbeitspläne von selbst zu einer großen inneren Einheit zusammenwuchs.

4.

Einer dieser großen Arbeitspläne war Wilhelm Graus Plan zur Erforschung der Judenfrage.



Auch er ist in der Seele eines einzelnen jungen Forschers entstanden, lange vor dem Sieg der nationalsozialistischen Revolution, lange vor der Gründung des „Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands". Er wurde von diesem jungen Forscher festgehalten durch Jahre des Kampfes und der Not, gegen alle Widerstände der Materie und alle Hemmungen des Unverstehens.

Und nach Jahren des Einzelkampfes fand sich die starke Gemeinschaft, die diesen Plan eines einzelnen auf ihre Schultern nahm.

Sofort nach der Gründung des „Reichsinstituts", am 1. Oktober 1935, haben wir Wilhelm Grau als Referenten für die Judenfrage und als Bearbeiter der Geschichte der Judenfrage von der französischen Revolution bis zur nationalsozialistischen Revolution berufen.

Sechs Monate später, als mit dem 1. April 1936 die Reichsregierung die Haushaltsmittel des Reichsinstituts versechsfachte, taten wir einen weiteren Schritt: Wir schufen eine besondere Forschungsabteilung Judenfrage des „Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands".

In der Leitung dieser Abteilung haben wir wiederum jenen Grundsatz der Ergänzung der älteren und der jüngeren wissenschaftlichen Generation verwirklicht, der uns im gesamten Aufbau des Instituts leitete.

An die Spitze der Abteilung stellten wir Karl Alexander von Müller. Wir taten dies, weil in dem Arbeitskreis dieses Gelehrten sowohl meine eigenen Forschungen zur Judenfrage wie die von Wilhelm Grau hatten wachsen können, und dies in einer Zeit, wo ein Verstehen solcher Forschungen auf Deutschlands Hohen Schulen selten war. Wir taten es aber auch, weil nichts besser als die Wahl dieser Persönlichkeit unseren Willen hätte ausdrücken können, auch an die Erforschung der Judenfrage mit dem weiten Blick einer deutschen und universalen Bildung heranzutreten.

Die geschäftsführende Leitung der Abteilung legten wir in die Hände von Wilhelm Grau, weil wir das Vertrauen hatten, daß er diese wichtige Zelle des Gesamtinstituts auf- und ausbauen werde mit der entschlossenen Energie der Jugend und mit der ruhigen und beständigen Kraft seiner bayrischen Heimaterde.

Der Leitung der Abteilung haben wir weiter einen Stab von Fachreferenten und einen Stab von Forschungsbeauftragten zur Seite gestellt.

Die Fachreferenten stammen aus allen Disziplinen der Wissenschaft. Dem Wesen der Judenfrage entsprechend geht der Aktionsradius des Instituts an diesem Punkt über den Rahmen der Geisteswissenschaften noch hinaus und umspannt auch die Naturwissenschaften. Neben den Gelehrten stehen Fachleute des Bibliotheks- und Archivwesens, die die ständige, lebendige Verbindung aufrechterhalten sollen zwischen den großen Forschungsaufgaben des Instituts und den großen wissenschaftlichen Verwaltungskörperschaften.

An diese beratende Tätigkeit der Referenten schließt sich die auf lange Sicht berechnete Forschungsarbeit an, die direkt im Rahmen der Abteilung Judenfrage geleistet wird. Eine Reihe großer Arbeitspläne ist bereits begonnen, eine größere Reihe wird folgen. Neben den eigenen Forschungen Wilhelm Graus über die Geschichte der Judenfrage von der französischen bis zur nationalsozialistischen

Revolution stehen Arbeiten über die spanische Judenaustreibung im 15. Jahrhundert, über den Anteil der Juden an der Aufklärung und über die Rolle des Talmuds. Eine große Statistik der Judentaufen und Mischehen im 19. und 20. Jahrhundert ist ebenfalls in Angriff genommen.

Es wird gleichzeitig unsere Aufgabe sein, diesen umfassenden Forschungen zur Judenfrage hier in München die großangelegte technische Voraussetzung zu schaffen durch die Gründung der größten europäischen Bibliothek zur Judenfrage.

Wenn wir den Sitz dieser großen Forschungszentrale hierher nach München gelegt haben, so hat dies seinen tiefen historischen Sinn. Ich habe eingangs daran erinnert, wie diese Stadt einst den Höhepunkt des jüdischen Sabbats erlebte und wie sie dann die große Bewegung hervorbrachte, die das Judentum in Deutschland stürzte. Ich habe dann gezeigt, wie einer neuen Wissenschaft hier in München die ersten Antriebe zur Erforschung der Judenfrage gegeben wurden. Darum ist es heute unser entschlossener Wille, daß München, die Hauptstadt der Bewegung und die Hauptstadt der deutschen Kunst, auch wieder eine Hauptstadt deutscher Wissenschaft werde und daß von hier aus eine der wichtigsten Abteilungen des „Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands" ihre geistigen Wirkungen über die ganze Welt ausbreite.

Wir hegen dabei keineswegs den anmaßenden Glauben, daß die politischen Machtkämpfe durch wissenschaftliche Forschung entschieden werden könnten. Nur kränkliche Geister können es vergessen, daß die deutsche Judenfrage durch den Ansturm einer großen Massenbewegung entschieden wurde und daß der Kampf um die vom Juden geführten roten Massen nicht mit wissenschaftlicher Methodik gewonnen wurde, sondern mit der brutalen Willenskraft und dem rücksichtslosen Mut des Agitators und Kämpfers. Auch die internationale Judenfrage, die sich heute stellt, wird selbstverständlich in erster Linie im politischen Machtkampf entschieden werden.

Aber damit ist nicht gesagt, daß dieser Kampf um eine Lösung der internationalen Judenfrage der Hilfe der Wissenschaft entbehren müßte oder dürfte.

Gerade unsere deutsche Wissenschaft kann den Stoß mitten in das Herz der gegnerischen Ideologie führen. Jener westliche Liberalismus, der uns heute moralisch einzukreisen versucht, tut dies im Namen der Objektivität, der Aufklärung, des Fortschritts. Dieser moralischen Offensive gegenüber gilt die alte Schlachtenregel, daß der Angriff die beste Verteidigung sei. Und so geben wir heute der deutschen Wissenschaft das Signal zum Angriff gegen jene westliche Ideologie, das Signal zum Angriff auf die eigensten Positionen dieses Gegners, zum Angriff mit seinen eigensten Mitteln: mit den Mitteln der unerbittlichen wissenschaftlichen Methode und Kritik.

Die Obskuranten unseres Zeitalters sind die, die im Banne einer morschen politischen Ideologie sich heute der Anwendung der wissenschaftlichen Kritik auf große wissenschaftliche Probleme, wie die Judenfrage, widersetzen.

Mit den braunen Bataillonen des neuen Deutschlands aber mar-

schiert zugleich auch der wagende Wille zu neuen Entdeckungsfahrten in fremde Lande der wissenschaftlichen Erkenntnis.

5.

Wir sind heute hier an der Universität München zusammengetreten, um die Eröffnung einer wichtigen Forschungsabteilung unseres Instituts feierlich zu begehen. Wir wählten als Ort unserer Kundgebung die Universität München, so wie wir im vorigen Jahr zur Eröffnungsfeier des Reichsinstituts die Universität Berlin wählten. Wir taten dies, obwohl unser Institut eine wissenschaftliche Körperschaft außerhalb der Universitäten und unabhängig von den Universitäten ist.

Da mag man uns über den besonderen Gegenstand unserer heutigen Kundgebung hinaus wohl fragen, wie wir uns denn das innere Verhältnis von Reichsinstitut und Universitäten vorstellten. Und auch wir selbst mögen an diesem Ort, an der Universität, von der wir einst ausgingen und deren mitunter rebellische Kinder wir sind, den Blick zurückschweifen lassen und uns die Frage stellen, ob und wie sich die Zukunft der Nation und die Zukunft der Universitäten vereinen lasse.

Ich habe es in dieser Rede schon angedeutet und an anderer Stelle ausführlich darüber gesprochen, wie sich in den vergangenen Jahrzehnten immer mehr ein Zwiespalt aufgetan hatte zwischen der politischen und der geistigen Entwicklung unserer Nation. Wie dann die Wissenschaft und die Gelehrten der Hohen Schulen gerade in dem sturmbewegten Jahrzehnt des nationalsozialistischen Kampfes um die Macht der höchsten politischen Kraftäußerung ihres Volkes meist fremd und fern gegenüberstanden. Wie der Verstand der Verständigen, der Gelehrten, der Intellektuellen, nicht sah, was der Instinkt der breiten Massen erahnte: Das Werden eines neuen Reiches im Aufstieg eines großen Menschen.

Es geschah damals, daß Tausende und aber Tausende von hochgelehrten Famulus-Wagner-Naturen mit all ihren Doktorgraden und Professorenwürden doch nur einen Homunkulus zustande brachten. Daß aber der Genius des Doktor Faust aus der Zelle eines kleinen Bauarbeiters aufstieg und ein großes Reich erschuf.

Und so geschah es, daß die große politische Umwälzung des Frühjahrs 1933 zugleich die innere Krise der Wissenschaften und der Hohen Schulen nicht schuf, aber zum Ausbruch brachte. Denn eine Wissenschaft, die in ihrem Glauben an den Intellekt allein nicht intelligent genug gewesen war, die stärkste schöpferische Kraft ihres Zeitalters auch nur zu erkennen, geschweige denn an ihr teilzunehmen, mußte in ihrer Autorität erschüttert sein. Sie mußte sein wie ein Schiff, das ängstlich aus der sturmbewegten See an das Ufer gestrebt hatte und plötzlich auf den Sand gefahren war.

Da war es nun rein historisch verständlich, wenn plötzlich der Zweifel hochsprang an der Wissenschaft als solcher. Wenn man Stimmen vernahm, die da meinten, die Wissenschaften und die Hohen Schulen hätten jetzt überhaupt ihr Lebensrecht verwirkt; Vernunft und Wissenschaft seien überhaupt zu nichts mehr nutze, das Gefühl und der Instinkt allein würden die Welt regieren.

Es geschieht oft in Zeiten der Revolution, daß das Pendel der Entwicklung von einem Extrem in das andere umzuschlagen droht. In Rankes „Deutscher Geschichte im Zeitalter der Reformation" gibt es einen Abschnitt, in dem das erste Aufflackern des wiedertäuferischen Wahnes in Wittenberg geschildert wird. Ranke erzählt da, wie der alte Professor Karlstadt und neben ihm die himmlischen Propheten von Zwickau plötzlich in das von Martin Luther religiös aufgerüttelte Volk die wirre Lehre werfen, daß Gott der Herr die Unmündigen und die Einfältigen unmittelbar erleuchte, also daß alles Studium unnötig, ja ein Frevel gegen Gott, und daß es das Beste sei, die Lehrkanzeln und die Bänke der Universitäten zu verlassen und Handwerk und Ackerbau zu betreiben.

Zu dieser Lehre von der Erleuchtung, die sich dann später im Münster des Schneiders von Leyden und „Königs Johannes" und in Thomas Münzers Aufruhr ihre blutrot lodernden Fackeln schuf, bemerkt Ranke: „Luther hatte die herrschende Lehre mit den Waffen einer gründlicheren Gelehrsamkeit angegriffen; eine der rohesten Inspirationstheorien, welche je vorgekommen sind, wollte sich jetzt an seine Stelle setzen. Nimmer wäre das durchzuführen gewesen. Gegen ein so wildes, destruktives Beginnen mußten sich alle Kräfte der geordneten Welt erheben und es entweder vernichten oder in die engsten Kreise einschließen. Kam es zur Herrschaft, so war jede Hoffnung der Welt verloren, die sich an die neue Bewegung knüpfen konnte."

Auch die nationalsozialistische Revolution mußte rücksichtslos den Trennungsstrich ziehen zum Schneider Jan Bockelson und zu den Schwarmgeistern jeder Wiedertäuferei.

Ihre Heraufkunft ist sicherlich ein überwältigender Beweis gewesen gegen allen akademischen Kastenhochmut und gegen das Bildungsprivileg der Hohen Schulen. Aber sie ist niemals ein Beweis gewesen gegen die ehernen Regeln des Könnens, des Wissens und der eisernen Arbeit. Sie ist niemals eine Rechtfertigung dafür gewesen, daß jeder Esel sich unter dem Löwenfell des Anti-Intellektualismus verkrieche.

In seiner Rede vor dem Nationalsozialistischen Studentenbund auf dem Nürnberger Parteitag hat Joseph Goebbels kürzlich die Sätze formuliert: „Ich kenne keinen Staatsmann, der charaktervoller wäre als Adolf Hitler, und zugleich mehr wüßte als er. Auch in unserem Zeitalter ist Wissen noch Macht."

Wir haben es tausendfach erlebt, wie der Intellekt allein nur Halbmenschen schafft. Wir wissen, daß Klugheit allein, ohne Instinkt und ohne Kraft und auch ohne ein Stück Tollheit, noch keine Schanze der Weltgeschichte erstürmt hat. Aber wir wissen auch, daß ohne Intelligenz und ohne Können und ohne Wissen kein großes Volk regiert wird. Und darum erkennen wir die entscheidende Bedeutung dessen, was ebenfalls in der genannten Rede von Joseph Goebbels formuliert worden ist: „Das Problem Partei und Staat wird um so leichter gelöst werden, je mehr nationalsozialistische Fachleute in Zukunft für Staat und Partei zur Verfügung stehen. Es hängt von der Lösung dieser Nachwuchsfrage die Erhaltung der Idee ab, denn Ideen währen nur ewig durch die Menschen, die sie vertreten."

Die Zeit der Wissenschaften und der Hohen Schulen ist daher nicht vorbei. Wohl aber ist die Zeit einer erneuerten Wissenschaft und einer erneuerten



Hohen Schule gekommen. Jenes Schiff der Wissenschaft, das auf den Sand gefahren ist, soll nicht in die Luft gesprengt werden; denn nicht das Schiff war schuldig, sondern seine Steuerleute. Aber neue Steuerleute müssen auf das Schiff entsandt werden, damit es wieder flott werde im Strom der nationalsozialistischen Revolution und mit neuen Segeln hinausfahre zu neuen Ufern großen Erlebens und großen Gestaltens.

Zur Eroberung der Hohen Schulen und zur Lösung der Hochschulkrise gibt es nur einen Weg: Die innere Erneuerung der Wissenschaftsidee und die Sammlung von neuen Menschen, die diese Idee einmal auf den Lehrstühlen der Hohen Schulen vertreten können.

Darum mußten zuerst aus der nationalsozialistischen Revolution heraus außerhalb der alten Universitäten geistige Zentren geschaffen werden, in denen die neue Idee der Wissenschaft Macht wurde, in denen sich die geistigen Funktionen einer neuen Hochschule herausbildeten und von denen langsam und planmäßig die neuen Menschen der Wissenschaft hinüberwechseln konnten auf die Kommandobrücken der Universitäten.

Für den großen und entscheidenden Arbeitsabschnitt der Geisteswissenschaften fällt diese Aufgabe dem Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschlands zu.

Man hat in letzter Zeit, als der Führer die Wissenschaften des Laboratoriums aufrief zur Mitarbeit am großen Werk des Vierjahresplans, mitunter die Sorge geäußert, daß nun die Geisteswissenschaften in den Schatten treten würden, weil vielleicht die Staatskunst neben jenen Disziplinen, deren unmittelbarer praktischer Nutzen für die wirtschaftliche Rüstung der Nation greifbar auf der Hand liege, vielleicht die weniger greifbaren, meßbaren und wägbaren Früchte der Geisteswissenschaften gering achten möchte.

Denen, die das besorgen, möchten wir antworten, daß die Geisteswissenschaften nicht deshalb in den Schatten getreten sind, weil sie vom Staat nicht ausreichend „gepflegt" worden wären, sondern deshalb, weil sie selbst ohne das Blut großer Erlebnisse zu schattenhaft geworden waren. Wenn sie aber wieder Blut trinken, wie jene Schatten des Hades, die der kühne Odysseus aufsuchte, wenn sie wieder trinken vom Herzblut unseres Volkes, das in tausend Schlachten des Krieges und der Revolution und der Erhebung verströmt ist, dann werden sie von selbst und aus eigener Kraft wieder aus dem Dasein der Schatten erblühen zu neuem, kraftvollem Leben. Wenn sie, so wie jene Wissenschaften des Laboratoriums die wirtschaftliche Aufrüstung der Nation betreiben, ihrerseits arbeiten an der geistigen Aufrüstung der Nationalseele, dann werden sie sich auch wieder jene öffentliche Achtung erringen, die sie in vergangenen Epochen unserer Geschichte besaßen. Dann werden sie auch mit der politischen Führung der Nation wieder in jenes Verhältnis des Empfangens und Gebens zwischen Staat und Geist treten, das große Zeitalter großer Völker nicht immer, aber mitunter ausgezeichnet hat.

Als ich vor zwei Jahren in Berlin zusammen mit Baldur von Schirach zum hundertsten Geburtstag Heinrich von Treitschkes sprach, da habe ich erzählt, wie mich vor nunmehr elf Jahren meine Studien über den Antisemiten Stoecker auch zu einem Interview mit Maximilian Harden führten und wie mir dieser führende Jude mit einem gewissen Hohn sagte, die Schuld an der Übermacht der Juden im geistigen Leben Deutschlands hätten vor allem die Deutschen selbst. Denn ihre Politiker seien meist ungeistig und ihre Geistigen meist unpolitisch, und in diese Lücke hätten sich eben als einflußreiche Vermittler die Juden eingefügt.

Wenn daher heute das Judentum die Wirksamkeit gerade unseres Instituts durch seinen besonderen Haß auszeichnet, so geschieht dies mit der sicheren Empfindung, daß von uns eine Lücke geschlossen wird, die den lauernden Parasiten noch die geheime Hoffnung auf einen neuen geistigen Einbruch offenzulassen schien.

Denn es soll sich heute nicht das Schicksal des Bismarckreiches wiederholen: daß der Staat seinen gewaltigen Gang fern vom Geist gehe — und daß der Geist aus der Politik nach Sils-Maria fliehe.

Nicht die Einsamkeit des Staates und nicht die Einsamkeit des Geistes wollen wir, sondern die ergänzende Zweisamkeit einer vom Geist getragenen Politik und eines von der Politik beflügelten Geistes.

Mögen darum die deutsche Wissenschaft und die deutschen Hochschulen den Ruf wohl verstehen, den wir auch heute wieder an sie ergehen lassen. Es ist nicht der Ruf der Zerstörung, sondern der Ruf der Rettung. Und derjenige, der der stärkste Anwalt der nationalsozialistischen Revolution bei der Wissenschaft und bei den Hohen Schulen ist, wird zugleich auch der stärkste Anwalt der Wissenschaft und der Hohen Schulen sein bei der nationalsozialistischen Revolution.

II.

Erste Arbeitstagung der Forschungsabteilung Judenfrage des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands

vom 19. bis 21. November 1936

I.

Einführende Worte des geschäftsführenden Leiters der Forschungsabteilung Judenfrage des Reichsinstituts,

Dr. Wilhelm Grau

Herr Präsident!
Verehrte Anwesende!
Kameraden!

Zum ersten Male treten wir in dieser Stunde zu einer Arbeitstagung der Forschungsabteilung Judenfrage des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands zusammen. Mit den Mitgliedern der Forschungsabteilung ist der Sachverständigenbeirat des Reichsinstituts hier versammelt.

Der Tag, an dem dies geschieht, ist in der Wissenschaftsgeschichte ein denkwürdiger Tag. Die Worte, die heute morgen an feierlicher Stätte gesprochen wurden, gaben zu verstehen, warum der Weg der Wissenschaft bis zu dieser Stunde so schwer war. Während die gesunden politischen Kräfte unseres Volkes viel früher zur Erkenntnis der Judenfrage vorgedrungen sind, während die Politik in den „Nürnberger Gesetzen" bereits einen triumphalen, weltgeschichtlich allein mit der Entscheidung zur Emanzipation vergleichbaren Höhepunkt erreicht hat, ist die systematische Erforschung des historischen Judenproblems erst jetzt möglich geworden. Es sind die Vertreter der echten und freien Wissenschaft hier zusammengekommen, um wie eine Forscherexpedition in unbekannte und unbearbeitete Gefilde aufzubrechen.

Wir denken in dieser Stunde weniger daran, wie hart es herging, um die Möglichkeit zu dieser Expedition zu erhalten. Wir wollen nicht rechten mit jenem hinter uns liegenden Verrat am wissenschaftlichen Wahrheitsideal, wir wollen der gelehrten Dummheit nicht spotten, die allen Ernstes einmal glaubte, das Forschungsfeld der Judenfrage als nicht existierend in der Weltgeschichte bezeichnen zu dürfen.

Wir denken viel lieber an jene, die die Möglichkeit zu dieser Expedition geschaffen haben, die ihre Ausrüstung betrieben und weiter betreiben.

Wir denken an die einzelnen Mitglieder, die wir dank ihrer wissenschaftlichen und menschlichen Bedeutung für diese Expedition berufen konnten.

Wir denken vor allem an die Durchführung unseres Werkes, an seine Schwierigkeiten und Hoffnungen, an seine Aufgaben für die deutsche Wissenschaft und das deutsche Volk.

So sehr jeder einzelne von uns Anwesenden auch sein Teil dazu beigetragen hat, heute diese arbeitsfähige Forschungsexpedition zu bilden, so sehr gerade die Entstehungsgeschichte dieser Institution wissenschaftspolitisch bestimmt ist: nie und nimmer hätte unser leidenschaftlicher Wille zur wissenschaftlichen Erforschung der Judenfrage bis zu diesem Punkte, an dem wir heute angelangt sind, vorstoßen können, wenn nicht Adolf Hitler und seine Bewegung mit starker Hand politische Ordnung in der Judenfrage geschaffen hätte. Antisemitische Bewegungen hat es schon mehr gegeben, der Führer allein aber hat als Staatsmann die riesengroße Verantwortung gewagt, gegen den Protest einer ganzen Welt, die Herrschaft Israels auf deutschem Boden zu brechen. Ohne diese Tat wären wir nicht hier, ohne sein Werk könnten wir unser Werk nicht beginnen. Gedenken wir auch jener unermüdlichen großen und kleinen Trommler, jener tapferen Männer aus dem Volk, die zu einer Zeit, als in den führenden Kreisen der deutschen Nation völlige Blindheit und Instinktlosigkeit in der Judenfrage herrschten, in ihrer Art und in ihrer Sprache für Deutschland kämpften.

Die Wissenschaft hat ihre eigenen Gesetze. Aus diesem Grunde konnte die Bildung einer Forschungsstätte für die Judenfrage nicht einfach anbefohlen werden. Sie erforderte ein inneres Wachstum. Sie verlangte nach Menschen und Gelehrten, die aus Überzeugung dem Problem nachspüren. Der Präsident des Reichsinstituts hat in seiner Rede heute selbst den geschichtlichen Standort dieses unseres wissenschaftlichen Unternehmens dargelegt. Der politische Sieg in der Judenfrage bedeutete erst ein Versprechen für einen wissenschaftlichen Erfolg in der Judenfrage. In der Wissenschaft selbst war aber so gut wie alles noch zu tun.

Es ist ein bleibendes Verdienst Karl Alexander von Müllers, daß er als Hochschullehrer in den Jahren vor 1933 die wissenschaftliche Behandlung der historischen Judenfrage verständnisvoll förderte, daß er im Vorjahre, als er die „Historische Zeitschrift“ übernahm, nicht zauderte, für die Geschichte der Judenfrage dort ein eigenes Referat einzurichten, daß er bereit war, seinen Namen und seine Würde an die Spitze dieser Abteilung zu stellen, um zu bezeugen, daß die gesunde und echte Tradition der deutschen Geschichtswissenschaft diesen Vorstoß einer jungen Forschung für ein echtes und notwendiges Anliegen der deutschen Wissenschaft erachtet.

Im Zusammensein mit diesem Gelehrten sind auch die geistigen Pläne und Programme entstanden, die für das Werden unserer heutigen Forschungsabteilung von Bedeutung geworden sind.

Diese innere Vorbereitung ward abgeschlossen, als im Frühjahr 1935 der heutige Präsident des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands, Walter Frank, mit der ihm eigenen Entschlossenheit unser Programm zur Erforschung der Judenfrage aufgriff. Bis dahin hatte sich kein Weg und keine Möglichkeit gezeigt, diese Pläne zu verwirklichen. Die alten Akademien und wissenschaftlichen Gesellschaften waren nicht gewillt und nicht geeignet. Es mußte Neues geschaffen werden.

Sehr verehrter Herr Präsident! Nur wer weiß, daß zur selben Zeit, als Sie sich mit dem Aufbau des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands beschäftigten und als die deutsche Politik sich anschickte, die „Nürnberger Gesetze“ zu erlassen, ein einflußreicher Gelehrter noch die Auffassung vertrat, daß eine

Berufung von Juden in dieses Institut sich wohl nicht umgehen lasse; nur wer weiß, daß der gleiche Gelehrte zur selben Zeit noch öffentlich seinen jüdischen Lehrer als Magister totius Germaniae pries, nur der vermag die große Wandlung zu begreifen, die sich in der kurzen Zeit vollzogen hat, seit Sie in die deutsche Wissenschaftsgeschichte eingegriffen haben.

Im Oktober vergangenen Jahres hat sich das „Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschlands" gebildet. Daß sich unter den vier ersten großen Forschungsunternehmungen schon das Thema befand: „Die Geschichte der Judenfrage von der französischen bis zur nationalsozialistischen Revolution", war der sichtbare Ausdruck eines neuen Anfangs in der Geschichtswissenschaft. Fast zur gleichen Zeit erschien in den Schriften des Reichsinstituts unser Arbeitsprogramm: „Die Judenfrage als Aufgabe der neuen Geschichtsforschung." Der Präsident des Reichsinstituts hat den Inhalt dieser Schrift in den Mittelpunkt der Erörterungen gestellt, die der Sachverständigenbeirat am Tage seines ersten Zusammentritts im Konferenzsaale des Reichswissenschaftsministeriums gepflogen hat.

Das Eis war gebrochen, das Thema vor der ersten wissenschaftlichen Körperschaft des neuen Reiches aufgerollt, dem deutschen Volke zur Aussprache vorgelegt.

Schon diese erste Beratung des Sachverständigenbeirates des Reichsinstituts ergab einhellige Zustimmung zu dem Vorschlag, eine eigene Abteilung zur Erforschung der Judenfrage in München zu begründen. Dank Ihrer Tatkraft und Weitsicht gibt es heute in der führenden geisteswissenschaftlichen Organisation des Deutschen Reiches keine Juden, wohl aber eine Forschungsabteilung Judenfrage; eine Forschungsabteilung Judenfrage, die, der Bedeutung des Problems für die gesamte neuere Geschichte entsprechend, ein wesentlicher und bedeutender Bestandteil im Reichsinstitut ist.

Wir sind ein Glied des Ganzen, weil auch die Judenfrage ein organischer Teil der Gesamtgeschichte ist. Es wäre nicht gleichgültig, ob wir als eigene Zweckeinrichtung oder als Glied in diesem Ganzen bestehen. Es wäre auch nicht gleichgültig, ob wir von der Politik zu politischen Zwecken begründet wären oder ob wir von der Wissenschaft und für die Wissenschaft gegründet worden sind. So wissen wir uns Ihnen verbunden als Kampfgefährten für die Erneuerung der Wissenschaft aus den besten Kräften der deutschen Tradition und aus dem großen Erleben der Gegenwart.

Die innige Verbundenheit, die wir für Sie und für Ihr Werk im Herzen tragen, drängte auch nach einem äußeren Ausdruck. Wir wollten am Sitz der Forschungsabteilung ein symbolisches Zeichen errichten, dessen einziger Inhalt der Inhalt Ihrer Arbeit ist und unserer Arbeit sein soll: „Kämpfende Wissenschaft." Dieses Zeichen ist errichtet.

Die Mitglieder des Reichsinstituts und der Forschungsabteilung Judenfrage haben von diesem Zeichen eine Sonderausfertigung herstellen lassen, um sie Ihnen in dieser Stunde als persönliche Gabe zu überreichen; Ihnen als dem Vorkämpfer der neuen deutschen Geschichtswissenschaft.

Ich bitte Sie, sehr verehrter Herr Präsident, als Ausdruck der Verbundenheit des Sachverständigenbeirats des Reichsinstituts und der Mitglieder der Forschungsabteilung Judenfrage mit Ihrem Wirken, diese Gabe entgegenzunehmen.

Wenn ich die tätigen Kräfte, die zur Ausrüstung dieser Forscherexpedition beigetragen haben, weiter anführen will, so erinnern wir uns dankbar des Verständnisses und der Unterstützung, die diese Forschungen beim Stellvertreter des Führers, bei dem Herrn Reichswissenschaftsminister, ferner beim Herrn Reichsminister für Volksaufklärung und Propaganda und beim Herrn Reichsinnenminister gefunden haben.

Wir hoffen, den großen Erwartungen, die die Führer des deutschen Volkes und das deutsche Volk selbst auf diesen Einsatz der Wissenschaft setzen, durch getreue Erfüllung unseres Dienstes an der Wahrheit genügen zu können.

*

Wenn wir diese Hoffnung hegen dürfen, so hauptsächlich deshalb, weil in der lebenden deutschen Gelehrtenwelt sich eine Handvoll Männer finden ließ, die fähig und willens sind, an dem Aufbruch in dieses neue Forschungsgelände persönlich aktiven Anteil zu nehmen. Die Persönlichkeiten, die als Mitglieder der Forschungsabteilung Judenfrage berufen werden konnten, haben alle bisher schon auf ihrem Platz der Erkenntnis dieses neuen Forschungsgebietes vorgearbeitet. Wenn diese Gelehrten, die bisher allein, oft in einer ganz andersgearteten Umwelt ihren Standpunkt vertraten, heute sich zu einer Forschergemeinschaft zusammenfinden, dann ist damit allein schon eine große Arbeit geschehen. Denn nun, in dieser Geschlossenheit, ist es der Welt nicht mehr möglich, unseren Einsatz zu übersehen oder gering zu achten. Zugleich ist der Politik gegenüber zum Ausdruck gebracht, daß, wenn auch die unechte Wissenschaft andere Wege gegangen ist, die wirklich deutsche Gelehrtenwelt nicht mit leeren Händen zu einer derartigen Aufgabe wie der Erforschung der Judenfrage kommt. Wir freuen uns, heute Mitarbeiter begrüßen zu dürfen, deren bisherige Leistung das Beste verspricht auch für die kommende Leistung unseres Instituts.

Neu dünkt uns an diesem akademischen Rat das Zusammenfinden nicht nur von Vertretern der einzelnen Disziplinen der Geisteswissenschaft, sondern auch von Vertretern der Naturwissenschaft. Ist das Forschungsfeld, dem wir unsere Arbeit widmen, auch nur ein Teilgebiet der Welt und des Lebens, so haben wir doch für die Erschließung dieses Forschungsgebietes erkannt, daß wir nicht in philosophisch-historische und naturwissenschaftliche Klassen aufgespalten die Erkenntnis fördern, sondern daß wir die große Spannung des europäischen Geistes unseres Zeitalters, die Spannung zwischen der Natur- und Geisteswissenschaft, in eine große schöpferische Gemeinschaft führen müssen und dies nicht allein der vollen Erkenntnis wegen, sondern auch, um die vitale Sehnsucht unserer Generation zu erfüllen, die Sehnsucht, eine neue Einheit des Geistes zu begründen nach einem seelisch und geistig das Leben zerstörenden Nur-Spezialistentum.

Freilich, wir werden in diesem weltgeschichtlichen Prozeß nur einen Beitrag zu leisten vermögen, doch dieser Beitrag ist nicht der geringste, wenn wir an die Möglichkeit denken, die uns durch unsere Forschungsaufgabe gegeben ist, an die Möglichkeit, den in seinem Wesen durch die Naturwissenschaft bestimmten Begriff der Rasse für die Geisteswissenschaft erarbeiten zu helfen.

Wir sagen erarbeiten. Er ist für die Geisteswissenschaft noch nicht erarbeitet! Diese hat bislang auf die größte Anregung, die die Naturwissenschaft durch den Rassebegriff der Welt gegeben hat, entweder gar nicht geantwortet, oder schwächliche Vertreter ihrer Disziplinen haben unbesehen und unselbständig die Ergebnisse der Naturwissenschaft auf das geisteswissenschaftliche Arbeitsgebiet übernommen, ohne sich bewußt zu sein, daß die Rassenkunde der Geisteswissenschaft keine Arbeit abgenommen, tausendfältig jedoch Arbeit gebracht hat. Die Geschichtswissenschaft, so hat Alfred Baeumler einmal gesagt, ist nicht angewandte Biologie, sondern — so glauben wir es — eine Erkenntnismethode mit eigenem Gerüst, ein Erkenntnisweg mit eigenen Meilensteinen. Daß alle Wege des menschlichen Erkennens zusammenströmen, ist das erhabene Ziel und die große Aufgabe unserer Zeit. An dem Zueinandergerichtetsein der verschiedenen Erkenntniswege liegt es, nicht daran, irgendeine Erkenntnismöglichkeit zu tilgen. Die Geisteswissenschaft hat der Rassenkunde und Biologie ebenso viele Anregungen, neue Fragestellungen und Ergebnisse zu vermitteln, wie sie von der Rassenkunde solche zu empfangen hat.

In diesem Sinne wünschen wir, daß die Begegnung der Geisteswissenschaft mit der Naturwissenschaft im Reichsinstitut von Segen sein möge. Wenn wir die Themen der nunmehr beginnenden ersten Tagung der Forschungsabteilung Judenfrage daraufhin ansehen, so glaube ich sagen zu dürfen, daß sie so gut wie alle auch im Zeichen dieser großen und allgemeinen Aufgabe stehen: Erarbeitung des Rassebegriffs für die Geistesgeschichte.

Sämtliche Themen setzen dabei einen bereits festgelegten Begriff „Judenfrage" voraus. Wir müssen dies hier vermerken, weil die Proklamation dieses Begriffes neu war und noch weitgehend für die Wissenschaft neu ist. An dem Vordringen dieses Begriffes in den wissenschaftlichen Sprachgebrauch zeigt sich, wie weit und wie tief unsere Arbeit fortgeschritten ist.

Was den Begriff Judenfrage selbst anbelangt, so ist an ihm wesentlich der Unterschied zu dem Begriff Jude oder Judentum. Die Geschichte der Judenfrage ist nicht gleichbedeutend der Geschichte der Juden oder des Judentums. Unter Judenfrage verstehen wir die Schnittfläche des jeweils nichtjüdischen Lebenskreises mit dem jüdischen. Die Geschichte der Juden oder des Judentums bedeutet für die Geschichte der Judenfrage nur soweit etwas, als sie Probleme, die im Begegnungsraum des jeweiligen Wirtsvolkes mit den Juden aufgetaucht sind, aufhellen hilft. Indem wir diesen Begriff Judenfrage unserer Arbeit zugrunde legen, haben wir bereits den entscheidenden Schritt auf unser neues Forschungsgebiet gemacht und haben gleichzeitig eine scharfe Trennung vollzogen zu der bisherigen, hauptsächlich jüdischen und liberalen Forschung auf diesem Gebiet, einer Forschung, die allein das Schicksal der Juden eines Interesses für würdig hielt, die nichtjüdische Seite jedoch völlig außer acht ließ.

Der Aufgabenkreis der Mitglieder der Forschungsabteilung Judenfrage des Reichsinstituts ist dreifach gestuft:

1. Die als Mitglieder in die Forschungsabteilung Judenfrage des Reichsinstituts berufenen Gelehrten stehen dem Leiter der Forschungsabteilung für alle sachlichen Fragen beratend zur Seite.

2. Die Mitglieder der Forschungsabteilung Judenfrage sind die berufenen Vertreter der Wissenschaft zu jedweder notwendig erscheinenden Kritik an unsern eigenen wie an den Forschungen anderer auf dem Gebiet der historischen Judenfrage.

Dazu ein offenes Wort:

Echte Wissenschaft kann ohne Kritik nicht leben. Wir verzichten aber ausdrücklich auf jene überheblichen Kritiker, die, so gelehrt sie sonst sein mögen, nie in ihrem Leben sich mit dem historischen Problem des Juden befaßt haben, heute aber unsere Richter sein wollen!

Um so größer erachten wir die Pflicht der Mitglieder dieser Forschungsabteilung, in den eigenen Reihen genügend Selbstkritik zu entwickeln. Hier ist der Ort zur aufrichtigen, offenen Aussprache. Hier ist auch die Stätte zum radikalen Fragen: der Wurzel allen Erkennens.

Die 3. Aufgabe schließlich ist die Verpflichtung, selbst zu forschen und zur Forschung anzuregen.

*

Dem Arbeitsplan der Forschungsabteilung Judenfrage des Reichsinstituts liegt die doppelte Einsicht zugrunde: daß die Judenfrage eine Aufgabe ist, an der in gleicher Weise die Wissenschaft und die Weltpolitik Anteil nimmt. Wir haben uns daher kein geringeres Ziel gesteckt, als in München die führende europäische Bibliothek zum Judenproblem zu begründen, und wir wünschen, dem deutschen Volk und der Welt allen Widerständen zum Trotz bald mitteilen zu können, daß diese führende kontinentale Fachbibliothek errichtet ist.

Neben dieser bibliothekarischen Arbeit, die der Wissenschaft und dem täglichen Leben in gleicher Weise von Nutzen sein wird, steht die notwendige Aufgabe, alles wichtige archivalische Material, sei es in Staats- oder Privatarchiven, zu registrieren, wenn nötig, zu sammeln. Wir richten dabei unser besonderes Augenmerk auf die bedeutsamen politischen Akten des 19. und 20. Jahrhunderts, die den staatlichen Behörden und ihren Archiven entzogen, bzw. vorenthalten worden sind. Wir werden ferner jüdische Archive auffordern, gewisse Bestände zu öffnen, damit die Erkenntnis der Wahrheit voranschreite.

Diese Bibliotheks- und Archivarbeit soll von Ihnen mitgetragen werden. Zu dieser umfassenden bibliothekarischen und archivalischen Grundlegung der geschichtlichen Forschungen auf dem Gebiet der Judenfrage hat die Forschungsabteilung gleichzeitig mehrere eigene Forschungsunternehmungen treten lassen.

So gehen wir ans Werk mit dem Bewußtsein unserer großen Aufgabe und unserer schweren Verantwortung. Zwei Feinde werden sich uns in den Weg stellen: die alte liberale Sentimentalität und die neue geschäftstüchtige Phrase. Beiden sagen wir unerbittlichen Kampf an und setzen ihnen unseren Willen entgegen, zu zäher und nüchterner, gründlicher und wahrhaftiger Arbeit im Dienst der Wissenschaft und der Nation. In diesem Sinne erkläre ich die I. Arbeitstagung der Forschungsabteilung Judenfrage für eröffnet.

2.

Botschaft

Von
Philipp Lenard

Geheimrat Professor Dr. Philipp Lenard, Träger des großen Preises der NSDAP., sandte, da er persönlich am Erscheinen verhindert war, an die Forschungsabteilung Judenfrage des Reichsinstituts folgende Adresse:

Die Erkenntnis des jüdischen Einflusses in der Naturwissenschaft ist in der Tat eine Frage der Geschichte des alten und des neuen Deutschlands; denn Naturwissenschaft hat sich bei uns durch Jahrhunderte ganz ohne wesentlichen Judeneinfluß fruchtbar entwickelt, von Kopernikus und Kepler bis Bunsen, und erst in neuer Zeit ist der Judeneinfluß anfangs zögernd, dann aber, in der Verfallszeit Wilhelms des II. und der Nachkriegszeit, stürmisch und herrschend zum Vorschein gekommen. Sein Zeichen ist die Unfruchtbarkeit, welche den Juden in allem Feineren überhaupt anhaftet. Die Judengeister wissen das selbst; sie suchen daher Ergebnisse arischen Geistes an sich zu nehmen und durch Verflechtung mit ihren unfruchtbaren „Theorien" als die ihrigen hinzustellen.

Die Irreführung ist durch Nobelpreis-Erteilungen gesteigert worden. Es ist ein Zeichen des allgemeinen Judensieges auf Erden, daß fast der Reihe nach Juden und jüdisch eingestellte Geister Nobelpreise für Physik erhalten haben. Ich habe das der Schwedischen Akademie der Wissenschaften schon im Januar 1923 zum Vorwurf gemacht, was auch zu öffentlicher Kenntnis kam; sie hat aber den Vorwurf nicht verstanden. Manche der solcherart noch weiter erteilten Preise betreffen teils oberflächliche experimentelle Arbeiten, die nichts beweisen und nur Anwendungen vorausgegangener Ergebnisse arischer Forscher sind, teils rein hypothetische, mathematische Spekulationen, die überhaupt nur unter dem Schutz des Judengeistes als „Naturforscherleistung" sich entwickeln konnten. Mehrere der Preise seit 1921 erscheinen geradezu als Mittel besserer Geltendmachung jüdisch-internationalistischen Geistes an den deutschen Hochschulen.

Es ist nach heutiger Kenntnis selbstverständlich, daß es, wie für den einzelnen, so auch für ein Volk verderblich ist, längere Zeit unter fremdrassigen Einfluß zu kommen. Höchstleistungen von Lebewesen sind in jeder Beziehung überhaupt nur unter unverfälschter Auswirkung eigenen, blutgegebenen Geistes möglich.

Wichtig ist die Beachtung des tatsächlich an den meisten Hochschulen noch starken fremdgeistigen Einflusses in der grundlegenden Naturwissenschaft, der

Physik. Er wirkt bis in alle Schulen und so auf alle Jugend. Man kann die Jugend doch nicht ohne Wissen von der Natur ins Leben gehen lassen; sie muß also auch Lehrer der Physik haben, zu deren Ausbildung die Hochschulen geeignet sein sollten. Wie soll ohne Wissen von der Natur eine stichhaltige Weltanschauung vorhanden sein? Aber nur arteigenes Wissen kann da fruchten, fremdrassiges kann vom Volke gar nicht innerlich aufgenommen werden und ist in allen Schulen nur hinderliche Belastung.

Der Unterschied zwischen arischer und jüdischer Naturauffassung ist groß. Der Arier wünscht mit Ernst wahres Wissen von der Natur; der Judengeist spielt „Naturwissenschaft". Wissen von der Natur hat weltanschaulichen und zugleich praktischen Wert; was heute als Naturwissenschaft gilt, hat meist nur verblüffenden Wert. Dem noch Unerforschten steht der Arier demütig gegenüber, zögernd, ein mögliches Fehlgehen im Erraten fürchtend. Der jüdische Geist verfährt dagegen hochmütig, gewalttätig, dabei in Wirklichkeit unbeholfen, und er rechnet auf ebensolche Einstellung der durch seine eigenen Werke schon verwirrten großen Mehrheit der Empfänger seiner Geistesprodukte. Er will nicht Einsicht in Naturgeheimnisse erringen, sondern er will Menschengeltung durch Massensuggestion mittels unverständlicher Dinge, die möglichst bis in alle Schulen kommen sollen. Der arische Geist bekennt bei Dingen, zu deren Durchschauung das vorhandene Wissen nicht ausreicht: hier stehe ich begrenzter Menschengeist vielleicht tatsächlich Menschen-Unbegreiflichem gegenüber; der jüdische Geist schafft in solchem Falle die „Kausalität" ab, so wie er vor Jahren schon die Abschaffung des „Äthers" in Versammlungen und Broschüren verkündete, wobei die meisten gar nicht wissen, was Kausalität oder was Äther eigentlich sei.

Die vielen dem Judengeist zugeneigten Hochschulprofessoren der Physik werden mich hierbei nicht begreifen wollen oder können. Es liegt das teils daran, daß sie meist Spezialisten sind, so daß ihnen die Grundlagen von Naturkenntnis und der Fortschritt im Großen gar nicht nahegehen; auch war es überhaupt stets bequem, der herausgebildeten Mehrheit fest sich anzuschließen. Ich brauche aber dauerndes Mißverstehen nicht zu befürchten, weil ich in der „Deutschen Physik" auch im einzelnen ersichtlich mache, was ich meine. Auch lebt das Streben nach einfachem Denken mit der Natur im deutschen Volke; ein Drittel der großen, erfolgreichen Naturforscher aller Zeiten und Völker waren Deutsche.

3.

Die Entstehung des Judentums und die Entstehung der Judenfrage

Von

Gerhard Kittel

Die Frage nach der Entstehung des Judentums ist dadurch erschwert, daß über den Begriff „Judentum“ und seine Abgrenzung keine Einmütigkeit besteht. Es ist natürlich sehr erheblich, ob man in den Urzeiten des Volkes Israel einsetzt, ob man von vornherein die gesamte Patriarchengeschichte, die Mosezeit, die großen Propheten Israels, das gesamte Alte Testament in Bausch und Bogen in die Kategorie Judentum einschließt; oder ob man das Judentum den Höhepunkten der alttestamentlichen Religion gegenüber als Depravationserscheinung glaubt verstehen zu müssen.

Dieser ganze Fragenkomplex ist von allen Seiten her auf das stärkste durch apologetische und polemische, religiöse und weltanschauliche Stimmungen und Vorurteile beeinflußt, die zweifellos als Ausgangspunkt einer historischen Analyse ungeeignet sind. Es ist darum sachgemäß, diesen ganzen Teil der Frage zunächst beiseitezuschieben und von demjenigen auszugehen, was sicher ist, was feststeht, was nicht ernstlich umstritten ist, nämlich von denjenigen Punkten, an denen das geschichtliche Faktum „Judentum“ auf alle Fälle und eindeutig vorliegt. In der Tat gibt es zwei wichtige geschichtliche Tatsachen, die unbezweifelbar „Judentum“ sind: erstens, die Diaspora (hebräisch: die „Galuth“), das heißt: die Tatsache eines über die ganze Kulturwelt hin sich ausbreitenden Volkes, das mehr und mehr seinen Mittelpunkt nicht mehr in dem alten Heimatland Palästina hat und das doch nicht, trotz dieser Zerstreuung nicht, seine Existenz verliert — das ist eindeutig und unbestritten „Judentum“; zweitens, der Talmud, das heißt: die auf das talmudische Denken hinführende Entwicklung — das ist wieder etwas, was der Jude wie der Nichtjude, der Philosemit wie der Antisemit als wesenhaft „jüdisch“ anerkennen wird. An diesen beiden Punkten aber entsteht nun zugleich, das ist gleichfalls völlig unbestreitbar, beständig, von den frühen Zeiten an, dasjenige geschichtliche Phänomen, das man als „Judenfrage“ zu bezeichnen hat: nämlich, daß dieses durch diese zwei geschichtlichen Tatsachen charakterisierte Volk und Rasse und Religion zu einem besonders gelagerten Problem für die anderen Völker und Rassen und Religionen wird.

Beide Tatbestände aber bedürfen einer genaueren Darlegung über ihr Wesen, ihre Entstehung, ihre Folgen.

I.

Ich beginne mit dem ersten, der Tatsache der Diaspora[1]).

Die ältesten Diasporagebiete sind Ägypten und Babylonien. Die Anfänge der babylonischen Diaspora sind gewaltsam. 722 v. Chr. wird das sogenannte Nordreich, Samaria, von den Assyrern zerstört[2]), 598 und 587 Jerusalem und das Südreich von Nebukadnezar erobert. Jedesmal, weitaus am radikalsten im Jahre 587, erfolgt eine Deportation der Bewohner nach Mesopotamien. Seit 538 kehren Teile dieser babylonischen Judenschaft nach Palästina zurück; der größte Teil bleibt freiwillig in Babylonien. Diese babylonische Judenschaft zeigt nun sofort ein wesentliches Charakteristikum aller jüdischen Diaspora: sie hat zwar wahrscheinlich im Leben des Landes eine erhebliche Rolle gespielt, sie hat aber durch viele Jahrhunderte hindurch ihre Eigenart nicht preisgegeben, sondern sie ist Judenschaft geblieben, bis hinein in die parthische und islamische Zeit. Die neuesten Ausgrabungen in Dura am Euphrat haben eine reiche Synagoge[3]) aus dem dritten nachchristlichen Jahrhundert mit üppigem Bilderschmuck aufgedeckt: es muß also um diese Zeit eine reiche jüdische Gemeinde am Euphrat gesessen haben. Noch in den Zeiten, in denen die Judenschaft um das Mittelmeer herum anfing, wieder zurückgedrängt zu werden[4]), war diese alte babylonische Diaspora die reichste und mächtigste und bedeutungsvollste, die es noch gibt. Immer aber hat sie ihr Wesen als „Judenschaft" bewahrt, niemals sich aufgegeben. Man muß sich klarmachen, was es heißt: ein volles Jahrtausend nach ihrer Gründung hat diese babylonische Judenschaft den entscheidenden Anteil an der Entstehung des Talmud gehabt, dessen wichtigstes und größtes Stück ja „Der babylonische Talmud" heißt.

Die zweite große jüdische Diaspora ist Ägypten. Ihre ersten Anfänge, von denen

---

[1]) Emil Schürer, Geschichte des Volkes Israel im Zeitalter Jesu Christi, bes. III[4] (1909), S. 1—188; A. Schlatter, Geschichte Israels von Alexander dem Großen bis auf Hadrian[3] (1925); H. Günther, Rassenkunde des jüdischen Volkes[2] (1930), S. 173—192; H. Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche, I (1932), S. 68—101; E. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, II (1921); A. von Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, I[4] (1924), S. 5—23; J. Juster, Les Juifs dans l'Empire Romain, leur condition juridique, économique et sociale, I/II (1914); G. F. Moore, Judaism (1927 ff.), I, S. 323 ff., III, S. 107 ff.; G. Rosen, Juden und Phönizier. Das antike Judentum als Missionsreligion, hg. von F. Rosen und G. Bertram (1929); G. Polster, Der kleine Talmudtraktat über die Proselyten, in: Angelos, Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde, II (1926), S. 1—38. — Für die Anfänge der Diaspora: R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel, II[7] (1925), III (1927/29).

[2]) Die Hypothese von A. Causse, Les dispersés d'Israël = Études d'histoire et de philosophie religieuses, Nr. 19 (1930), daß sich schon seit 722 eine Diaspora gebildet habe, ist schon deshalb nicht sehr wahrscheinlich, weil sie nicht den Grundsätzen der assyrischen Politik Rechnung trägt: die Assyrer haben deportiert und aufgesogen. Vgl. R. Kittel, a. a. O., II[7], S. 371: „Von den Bewohnern Samarias ist tatsächlich im Assyrerreiche so gut wie nichts übrig geblieben. Das System hat sich glänzend bewährt.".

[3]) Vgl. The Excavations at Dura—Europos, Conducted by Yale University and the French Academy of Inscriptions and Lettres, Preliminary Report of Sixth Season of Work October 1932 — March 1933 (1936), S. 309—396; C. Watzinger, in: Die Welt als Geschichte, 2 (1936), S. 409 f.

[4]) Vgl. Lietzmann, a. a. O., I, S. 78; Belege vgl. Schürer, a. a. O. III, S. 118 f.; Juster I, a. a. O., S. 263 ff.

wir durch die Elephantine-Papyri[1]) wissen, sind sogar etwas älter als die babylonische Diaspora. Es handelt sich um eine jüdische Militärkolonie in Jeb, auf der Nilinsel Elephantine bei Assuan, also tief im Süden. Die Anfänge gehen vielleicht noch in die Zeit Psammetich I., das heißt aber noch in das 7. Jahrhundert hinauf[2]). Es ist eine Söldnertruppe, die ihren eigenen Tempel hatte und die als Grenzwacht gegen Äthiopien lag. Später sind dann unter Nebukadnezar und unter den Persern zahlreiche Juden ins Land gekommen. Zur Zeit des Propheten Jeremia steht fest, daß sowohl im Nildelta wie in Memphis — beim heutigen Kairo — wie in Oberägypten solche saßen[3]). Um 300 hat dann Ptolemäus I. Tausende von jüdischen Soldaten und Kolonisten angesiedelt. Zur Zeit des Manetho, der um 270 schreibt, müssen sie schon so zahlreich gewesen sein, daß dessen ausgesprochene antijüdische Tendenz in seiner Darstellung der älteren ägyptischen Geschichte sich erklärt.[4]) Vom zweiten vorchristlichen bis ins erste nachchristliche Jahrhundert hatten sie in Leontopolis einen eignen Tempel. Eine ganz besondere Rolle spielen sie in Alexandria; dort haben sie zwei von fünf Stadtbezirken inne. Zur Zeit Vespasians machten sie etwa 13 v. H. der Bevölkerung Ägyptens — eine Million unter acht Millionen — aus[5]).

Das dritte große jüdische Diasporagebiet[6]) ist Klein-Asien und Syrien, vor allem mit der großen jüdischen Kolonie in Antiochia am Orontes, aber darüber hinaus in nahezu allen kleinasiatisch-syrischen Städten. Es gibt kaum einen einzigen Ort oder eine einzige Fundstelle in Kleinasien und Syrien, wo nicht unter den Nachrichten und Funden der letzten vor- und der ersten nachchristlichen Jahrhunderte auch Spuren einer jüdischen Kolonie sich gezeigt haben. Dem entspricht genau, daß die ältesten christlichen Missionare in jeder syrischen und kleinasiatischen Stadt, in die sie kommen, auf Synagogen und jüdische Gemeinden stoßen[7]). Die Anfänge der kleinasiatischen Diaspora werden sehr alt sein; wahrscheinlich hat die babylonische Judenschaft schon früh nach Westen gedrängt, das heißt aber nach Kleinasien. Die Zahl der Juden in Syrien und Kleinasien ist in der Kaiserzeit sicher nicht unter einer Million, wahrscheinlich erheblich darüber gewesen[8]).

Weiter aber ist die Ausbreitung schon früh über die Hafen- und Handelsstädte nach Griechenland, Italien, Rom[9]), Gallien, Spanien[10]) gegangen. Bis nach Indien

---

[1]) E. Sachau, Aramäische Papyri und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie aus Elephantine (1911); A. Cowley, Aramaic Papyri of the fifth Century b. C. (1923).

[2]) Vgl. R. Kittel, a. a. O., II[7], S. 400 f.; dazu A. Alt, in: Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft, 30 (1910), S. 295. Sollte die Ansetzung unter Psammetich I. (664—609) zu früh sein, so ist das Vorhandensein der Elephantine-Kolonie spätestens unter Psammetich II. (594—588) jedenfalls gesichert; R. Kittel, III, S. 501.

[3]) Jer. 43,7 f.; 44,1; 44,15; 46,15. [4]) Über Manetho vgl. Schürer, a. a. O. III, S. 151 f., 529 ff., sowie die dort angegebene Literatur.

[5]) Th. Mommsen, Römische Geschichte, V[4] (1894), S. 489, 578; Harnack, a. a. O., I, S. 11.

[6]) Vgl. Mommsen, a. a. O., S. 489 f.

[7]) Vgl. die Berichte der neutestamentlichen Apostelgeschichte, die eines der wesentlichen Zeugnisse für die tatsächliche Verbreitung der jüdischen Diaspora sind.

[8]) Vgl. Harnack, a. a. O., I, S. 11, Anm. 4.

[9]) Juvenal, Sat. III, 12 ff.: Der heilige Hain der Egeria wimmelt in dem Maße von Juden, daß Juvenal spottet, er sei an die Juden verpachtet.

[10]) Vgl. Görres, Das Judentum im westgotischen Spanien von König Sisebut bis Roderich, in: Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie, 48 (1905), S. 353 ff; Rosen—Bertram a. a. O. S. 169, Anm. 116.

und China[1]) im Osten, bis nach Abessinien[2]) im Süden, bis nach Deutschland im Norden sind sie in den ersten Jahrhunderten unsrer Zeitrechnung vorgedrungen. In Köln haben sie schon zur Zeit des Konstantin eine wohlgeordnete Judenkolonie gehabt[3]), ebenso wie die Trierer Funde[4]) das Vorhandensein jüdischer Händler in der Kaiserzeit erwiesen haben.

Immer sind es drei Formen der Umsiedlung: erstens der Handel, zweitens der Kriegsdienst, vor allem in Ägypten; drittens die Deportation. Seit den beiden letzten großen jüdischen Kriegen unter Titus und Hadrian hat die Zahl der jüdischen Sklaven und Freigelassenen naturgemäß stark zugenommen. Aber der stärkste Ausbreitungsfaktor war doch wohl schon damals der erste, der Handel. Das Zeitalter des Hellenismus ist das Zeitalter einer außerordentlichen wirtschaftlichen Entfaltung und des raschen Aufblühens der Städte um das Mittelmeerbecken, zum Teil zu typischen Großstadtbildungen. Gerade sie sind fast durchweg der Sitz starker Judenschaften. Handel und wirtschaftliche Betätigung führen das Judentum in die Hafenstädte und Wirtschaftszentren. Dort und an den Handelsstraßen und Flußläufen sind die Hauptsitze der Diaspora. Durch das Proselytentum ist ihre Zahl dann noch gewaltig angeschwollen[5]): im sechsten vorchristlichen Jahrhundert gab es im ganzen ungefähr 400000—500000 Juden; in der Kaiserzeit waren es ihrer etwa 5 Millionen[6]), etwa 7 v. H. der Bevölkerung des Imperium Romanum[7]).

Doch es handelt sich für unseren Zusammenhang nicht darum, die Gestaltung der Diaspora im einzelnen zu schildern, sondern vielmehr darum, festzustellen, daß von der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends bis in die Mitte des ersten nachchristlichen Jahrtausends ein Prozeß sich abspielt, der die Struktur dieses Volkes schlechthin verändert und verwandelt, und zwar zunächst nach seiner äußeren politisch-soziologischen Gestalt. Vor dem Exil hat es eine israelitische Diaspora nicht gegeben, jedenfalls nicht in nennenswertem Umfang. Das Exil

---

[1]) Literatur vgl.: Jüdisches Lexikon, I (1927), S. 1363. H. Günther, a. a. O., S. 180; Rosen—Bertram a. a. O., S. 174, Anm. 165.

[2]) C. Adler, Bibliography of the Falashas, in: The American Hebrew (1894); A. Z. Aescoli, The Falashas, a Bibliography, in: Kirjath Sepher, 12/13 (1935/36); C. Rathjens, Die Juden in Abessinien (1921).

[3]) Beleg aus dem Jahr 321: Theodosiani Libri (ed. Mommsen, 1905), XVI, 8, 3. Vgl. C. Brisch, Geschichte der Juden in Köln und Umgebung aus ältester Zeit bis auf die Gegenwart, I/II (1879/82).

[4]) Z. B. Trierer Provinzialmuseum, Phot. Nr. B. 990 (Inv. Nr. 12340; G. 545; 08. 931a).

[5]) G. Rosen, a. a. O., hat die Hypothese aufgestellt und durchzuführen gesucht, die ungeheure Vermehrung der Juden hänge mit dem Verschwinden der Phönizier zusammen; beides gehe darauf zurück, daß die Hauptmassen der phönizischen Bevölkerung zum Judentum übergetreten seien. Das Buch Rosens hat zwar für diese Hypothese, die sein wesentliches Anliegen ist, einen Beweis nicht erbringen können, ist aber durch die Fülle des dargebotenen (vor allem auf G. Bertram zurückgehenden) Materials überaus wertvoll.

[6]) Vgl. K. G. Kuhn, Die inneren Voraussetzungen der jüdischen Ausbreitung, in: Deutsche Theologie, 2 (1935), S. 9.

[7]) So nach der Berechnung Harnacks, a. a. O., I, S. 13, der sich für die Ziffer der Gesamtbevölkerung auf K. J. Beloch, Die Bevölkerung der griechisch-römischen Welt (1886), stützt. Vgl. Günther, a. a. O., S. 180, der gleichfalls Harnacks Berechnung übernimmt; Juster, a. a. O., I, S. 209 ff.; Lietzmann, a. a. O., I, S. 69 f. (der den 7 v. H. den lehrreichen Vergleich gegenüberstellt: 1 v. H. Juden in Deutschland, 6,3 v. H. Juden in Frankfurt a. M.).

ist im wesentlichen der Anfang, und zwar der gewaltsame Anfang der Diaspora. Am Ende des Exils, 538, als die Freiheit gegeben war, wieder in die Heimat zu gehen, wandern nicht alle zurück, sondern ein großer Teil bleibt in Babylon, nunmehr freiwillig, mit dem Willen, Jude zu sein und zu bleiben im fremden Lande. Von diesem Zeitpunkt an beginnt etwas völlig andres, als das alte Israel war. Das war ein aus Stämmen zusammengewachsenes kleines Volks- und Staatswesen. Das konnte natürlich auch, vor allem in der davidischen Zeit, an seinen Grenzen Ausdehnungsneigungen haben[1]), etwa im Sinn einer territorialen Abrundung der Grenzen; was ihm aber restlos fehlte, das war die Tendenz, sich über die Erde hin auszubreiten.

Was jetzt beginnt und sich als jüdische Diaspora immer mehr ausgestaltet, das sind nun aber auch nicht Kolonien eines starken, Leben ausstrahlenden und sich ausdehnenden Heimatreichs. Denn es war ja nicht etwa so, daß nach dem Exil in politischer Beziehung der vorexilische Zustand des Heimatreiches wieder hergestellt wäre. Was nunmehr in Jerusalem sich neu bildet, das ist etwas vollkommen andres als das alte staatliche Reich Davids und Salomos. Es ist eine religiöse Gemeinschaft, die um den Tempel sich bildet, es ist eine Theokratie. Deren äußere politische Gestalt kann verschieden sein. Meist steht sie unter einer fremden Herrschaft; aber dazwischen hinein, etwa ein Jahrhundert lang — von 164—63 v. Chr. —, ist noch einmal ein politisch selbständiges Staatswesen durch die Makkabäer-Hasmonäer-Fürsten aufgerichtet worden. Doch das bleibt eine reine Episode, und auch hier wird der Charakter der Theokratie dadurch gewahrt, daß der hasmonäische König zuerst Hoherpriester ist. Den Titel „König" haben sie erst nachträglich angenommen, nach dem Vorbild hellenistischer Fürsten, und grade dies wurde ihnen als Weltlichkeit und damit als Frevel verargt. Wie wenig man schon in diesem Zeitpunkt noch staatlich zu denken imstande ist, geht an nichts so schlagend hervor, als an der Tatsache, daß das Volk und die geistlichen Führer der Judenschaft selbst sich im Jahre 63 bei Pompejus für die Entfernung des Königtums eingesetzt haben[2]), eben weil es ihrer Meinung nach eine Verweltlichung darstellte. Der davidische Gedanke und die davidische Staatspolitik sind nicht mehr möglich, neben anderem weil — trotz kriegerischer Erfolge der makkabäischen Führung — das Volk nicht mehr vorhanden ist, das von einem Willen zum Staat erfüllt wäre.

Das zeigt sich besonders anschaulich an der Stellung Jerusalems. Die persische Politik den unterworfenen Stämmen und Reichen gegenüber war eine doppelte; politisch wurden sie Provinz und ihre Städte Provinzstädte, religiös aber gab man volle Freiheit. So ist Jerusalem nicht mehr in erster Linie politischer, sondern religiöser Mittelpunkt, und dies nun für die gesamte Diaspora. Der Sinn aber dieses religiösen Mittelpunkts wird, davon ist sogleich noch zu reden, durch die Entwicklung des gesetzlichen Denkens radikal umgebogen, was dann wieder eine außerordentliche Folge hatte: im Jahr 70 zerstört Titus Jerusalem, und damit

[1]) A. Alt, Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina (1930), S. 42 ff.
[2]) Josephus, Ant. XIV, 3, 2: „Das Volk, das überhaupt von dem Königtum nichts wissen wollte, ließ vorbringen, bei ihnen sei es alter Brauch, daß man nur dem Priester des bei ihnen verehrten Gottes zu gehorchen brauche."

hört dieser Mittelpunkt auf zu existieren; und doch wird dadurch nicht, wie man hätte erwarten müssen, die Diaspora tödlich getroffen, werden ihr nicht die Lebensadern, die Verbindung mit dem Herzen, mit der Heimat abgeschnitten, sondern blüht sie im Gegenteil jetzt noch mehr auf als vorher, entfaltet sie ihre Eigenart grade jetzt immer mehr. Jerusalem, Palästina, der Tempel: das alles wird jetzt aus der irdischen Gegenwartssphäre herausgenommen, wird in erster Linie Gegenstand einer religiösen Hoffnung; aber dieser irdische Verlust des Mittelpunktes hindert nicht, daß die jüdische Diaspora nach wie vor eine in sich lebende, gegen ihre Umwelt sich abgrenzende Größe bleibt. Man treibt Handel, man wird reich, man hat reiche jüdische Gemeinden über den ganzen Orbis Terrarum hin, man vollzieht sogar rassenmäßig — wie sich sogleich zeigen wird — eine starke Vermischung mit anderen Völkern und Rassen —, aber man geht nicht in den andern auf. Dies ist der einzigartige Unterschied, auf den man stößt, wenn man andre Völker und Kulturen der ausgehenden Antike vergleicht: etwa die ägyptischen Kolonien, etwa die Syrer, die ja auch als Händler an den Flußläufen aufwärts — z. B. an der Rhone — ihre Faktoreien hatten, die auch ihre Religion mitbrachten, und von denen dennoch nach ein paar Jahrhunderten nichts mehr übrig war.

Der Jude bleibt, was er ist, durch die Jahrtausende, über die Völker und über die Länder hin. Spätestens von 70 n. Chr. an, eigentlich aber schon vom Exil an, ist seine geschichtliche Existenz nicht mehr ein Volkstum und Staatswesen, das irgendwo seinen bestimmten Platz als politische Größe hat, und das nun seine Kraft in eine Diaspora hinausstrahlt; die geschichtliche Existenz ist vielmehr die der Heimatlosigkeit, wirklich, was das hebräische Wort: „Galuth" sagt —; Judentum ist die von festen Wohnsitzen unabhängige Einheit von Volk und Religion. Karl Georg Kuhn[1]) hat es völlig richtig formuliert :„Das Judentum ... lebt seinem Wesen nach in der Fremde. Es hat keine Heimat in dieser Welt." Das ist der geschichtliche Tatbestand, der sich in dem Jahrtausend nach dem Exil herausgebildet hat.

Dieser ganze Entwicklungsprozeß hatte selbstverständlich sowohl rassenmäßig als auch soziologisch sehr erhebliche Folgen. Was das Problem der Rassenveränderung des Judentums seit dem alten Israel anlangt, so sind vier geschichtlich feste Tatsachen festzustellen. Erstens: Es ist schon für die vorexilische Zeit sehr die Frage, ob und inwieweit Nord- und Südreich volksmäßig eine Einheit waren[2]). Jedenfalls wird durch das Ereignis von 722 — also schon 150 Jahre vor der Eroberung Jerusalems und des Südreichs — das Nordreich mit den Nordstämmen abgetrennt und der völkischen Eigenheit beraubt, die sie nie wiedergewonnen haben. Es werden fremde Kolonen eingeführt und mit der Bevölkerung vermischt. „Assyrisches, babylonisches, arabisches Blut dringt in die alten einheimischen Geschlechter"[3]). Das heißt: spätestens von diesem Zeitpunkt an handelt es sich

[1]) A. a. O., S. 17.
[2]) Vgl. A. Alt, Die Landnahme der Israeliten in Palästina (1925), S. 23 ff.
[3]) R. Kittel, a. a. O., II[7], S. 369. — Vgl. auch G. Bertram, Der Hellenismus in der Urheimat des Evangeliums, Archiv für Religionswissenschaft, 32 (1935), S. 266 ff.

bei der völkischen und Rassenfrage des Judentums in der Hauptsache um die Südstämme und deren Weiterentwicklung. — Zweitens: Die in Palästina zurückbleibenden Teile, auch im Süden, gehen während des Exils in starkem Maße Mischungen mit den umwohnenden Völkern ein. Auch das kann nicht ohne Wirkung für den Gesamtkörper bleiben. Wie stark das damit entstandene Rassenproblem war, dafür ist der strikte Beweis die Gesetzgebung des Esra, die die Mischehen aufzulösen und den früheren Zustand herzustellen befiehlt, wobei aber doch wohl die Rückgängigmachung nur bis zu einem gewissen Grade möglich ist und ein bestimmtes Maß von fremdem Blut im Volkskörper verbleibt.

Noch viel bedeutungsvoller aber sind dann die weiteren Entwicklungen durch die Diaspora geworden, nämlich drittens der starke Zugang von Proselyten[1]) aus allen Völkern und Ländern, der im Laufe der Jahrhunderte erfolgt ist. Es dürfte sicher sein, daß in den jüdischen Gemeinden in Kleinasien, Griechenland, Rom ein erheblicher Prozentsatz der Gemeindeglieder übergetreten, das heißt: rassisch und völkisch Fremde, Nicht-Juden, waren. In allen Städten, in die das Christentum auf seinen Ausbreitungswegen kam, fand es nicht nur Synagogen, sondern auch Proselyten; in Adiabene trat das Königshaus über; in Rom gab es Proselyten am Kaiserhof und — wie wir aus den Satiren des Juvenals und anderwärts hören — bis hinein in die guten römischen Familien[2]).

Damit aber ist viertens gegeben, daß gleichfalls in dieser Diaspora Rassenmischungen in großem Umfang stattgefunden haben müssen, und zwar im Lauf der Jahrhunderte Konnubium[3]) mit den allerverschiedensten Völkern und Rassen in Rom und Kleinasien, in Mesopotamien und in den Donauländern, am Schwarzen Meer[4]) und am Kaukasus, in Ägypten und in Nordafrika. Wie verschiedenartig dies Konnubium gewesen sein muß, wird bis zum heutigen Tage auch dem in Rassenfragen nicht fachmännisch Geschulten anschaulich an der unbestreitbaren Tatsache der außerordentlichen körperlichen Verschiedenheit der Juden in ihren verschiedenen Zweigen. Die zwei bekanntesten Typen, die sich herausgebildet haben, sind die aschkenasischen und die sephardischen Juden[5]): die Ostjuden und die Südjuden. Letztere zunächst vor allem in Spanien sitzend und von da, besonders nach der großen Austreibung von 1492, über die Hafenstädte wie

---

[1]) Vgl. Moore, a. a. O., I, S. 323 ff.

[2]) Juv. Sat. 14, 96 ff. — Juster, a. a. O., I, S. 256 ff.; Lietzmann, a. a. O., I, S. 78.

[3]) Eine ausführliche und zuverlässige Sammlung des talmudischen Diskussionsmaterials über „Die Stellung der alten Synagoge zum Konnubium zwischen Juden und Nichtjuden“ findet sich bei H. L. Strack-P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch (1922 ff.), IV, S. 378—383. Beispiele: Juster, a. a. O., II, 45 A 5. — Bab. Jebamoth 45b erörtert, ob ein bloß zum Zwecke der Heirat vollzogener Proselytenübertritt gültig sei — woraus auf die Häufigkeit solcher Heiraten mit Proselyten geschlossen werden kann. Ebenda: Der Sohn (auch der uneheliche) einer Jüdin und eines Nichtjuden gilt (nach der Mutter) als Volljude.

[4]) Von besonderer rassischer Bedeutung war der Übertritt der Chasaren, eines Stammes türkischer oder finnisch-uralischer Abkunft, zum Judentum im 8. bis 10. Jahrhundert n. Chr. Vgl. Günther, a. a. O., S. 183 ff.; Literatur: S. Dubnow, Die Geschichte des jüdischen Volkes in Europa, IV (1926), S. 490. Doch ist dieser Vorgang nicht ein in der Geschichte der Judenschaft einzigartiger, vielmehr lediglich ein besonders prominentes Beispiel der ein ganzes Jahrtausend durchziehenden Proselyten- und Rassenmischungsbewegungen.

[5]) Vgl. über sie Günther, a. a. O., S. 182 f.

Amsterdam und Hamburg nach Mitteleuropa vorstoßend, aber auch nach Osten, vor allem zum Balkan, zurückflutend. — Es ist eine der wesentlichen Aufgaben der das Judentum betreffenden Geschichtsforschung auf der einen, der Rassenforschung auf der andern Seite, den gewaltigen blutsmäßigen Umschichtungsprozeß in seinen einzelnen Etappen aufzuhellen, der in dem Judentum des Jahrtausends vom Ende des Exils bis zum Beginn des Mittelalters sich vollzogen hat[1]).

Ebenso ist soziologisch eine starke Veränderung vor sich gegangen, und zwar besonders, weil das Bauerntum zurücktritt[2]). Schon im Exil sind die Deportierten vor allem nicht-bäuerlicher Herkunft gewesen: Hof, Adel, Handwerk, Priestertum. In der ganzen Entwicklung der Diaspora aber ist es so, daß die Ausbreitung nicht in erster Linie erfolgt, indem jüdische Bauern irgendwo angesiedelt werden — so wie das bei den germanischen Siedlungen in den allermeisten Fällen geschieht —, sondern daß Städter: Händler, Handwerker, freigelassene Sklaven sich hier und dort niederlassen. Während das Bauerntum im alten Israel weitaus den größten Teil ausmacht, ist es in dem neuen Gebilde, dem Judentum der Diaspora, so, daß das Bauerntum zwar nicht ganz fehlt, aber doch jedenfalls nicht mehr die erste Rolle spielt. Auch das Proselytentum entsteht doch wohl wesentlich in den Städten. Das heißt aber: dieses Judentum ist seinem Wesen nach nicht nur ohne Heimat, in der Fremde lebend, sondern auch in einer nur noch lockeren Verwurzelung mit dem Boden, auf dem es jeweils lebt.

Es hat auch keinerlei Tendenz gehabt, seinen ungewöhnlichen und für ein Volk höchst unnatürlichen Zustand zu ändern. Andre Stämme, die in einer Völkerwanderung wandern — wieder z. B. die Germanen —, versuchen beständig, ein neues Staatswesen zu bilden. Es gibt keinen ernstlichen Versuch des Judentums, aus sich selbst irgendwie in der Welt wieder zu einem jüdischen Staat zu kommen. Auch der Zionismus ist es nicht[3]). Er ist, politisch gesehen, eine völlig unechte Bildung, und zwar, weil erstens das zionistische Gemeinwesen nicht aus den eigenen Kräften des Judentums gebildet ist, sondern indem das Judentum andre politische Mächte und Konstellationen für sich benützt; zweitens aber, weil sein Zweck grade nicht ist, einen jüdischen Staat zu bilden, der nun wirklich die Juden alle umfassen würde, sondern nur: eine Stelle zu bilden, die eine Art Mittelpunkt oder Asyl ist für das Weltjudentum. Der Zionismus hat ja ganz und gar nicht die Absicht und den Sinn, der Diaspora, dem Zustand der Zerstreuung des Judentums über die Welt hin, dem Weltjudentum, ein Ende zu machen, sondern lediglich, diesem Weltjudentum eine Hilfsstellung zu geben, einen nicht eigenstaatlichen, sondern einen kultur- und machtpolitischen Mittelpunkt zu schaffen und von hier aus das Weltjudentum zu stützen und unangreifbar zu machen.

Ja, sie haben sich nicht einmal ernstlich bemüht, die Sprache festzuhalten. Nach ein oder zwei Generationen sprechen sie Griechisch, schon in Alexandrien, oder sonst die Sprache des Landes, in dem sie jeweils wohnen; Philo von Alexan-

[1]) Ich beabsichtige, im nächsten Band dieser Sitzungsberichte eine Abhandlung über „Das Konnubium mit den Nichtjuden im antiken Judentum" vorzulegen.

[2]) So auch Jüdisches Lexikon, I (1927), S. 925. Anders Lietzmann, a. a. O., I, S. 73, der sich auf Juster, a. a. O., II, S. 294 ff., stützt. Die Frage bedarf weiterer Untersuchung und Klärung.

[3]) Über den Zionismus vgl. G. Kittel, Die Judenfrage [3] (1934), S. 14 ff.

drien hat aller Wahrscheinlichkeit nach schon nicht mehr Hebräisch gekonnt. Dies Griechisch ist „Judengriechisch", ebenso wie sie später „Jiddisch", d. h. „Judendeutsch", sprechen. Beides ist nicht eine griechische oder deutsche Abart ihrer eigenen, sondern eine mit Judaismen durchsetzte und judaisierte Abart einer ihnen fremden Sprache. Auch daran wird deutlich, wie diese ganze nachexilische Entwicklung einen Typus Judentum herausbildet, der seinem Wesen nach Weltjudentum, interstaatliche Größe ist und bleibt.

Durch alle diese Feststellungen wird im Grunde die Tatsache, daß dieses Judentum nicht untergegangen ist, immer merkwürdiger und rätselvoller, denn alles dies: daß es keine Heimat mehr hat, daß es keine Bodenständigkeit hat, daß sie ihre Sprache weithin verlieren, daß sie rassenmäßig ein Mischvolk im ausgeprägtesten Sinn werden: alles dies würde normalerweise die Widerstandsfähigkeit gegen die Aufsaugung durch andere Völker aufheben, sollte man meinen. Aber das Gegenteil tritt ein: es entwickelt sich eben jenes Volk, das nicht aufgesogen wird, das aber auch nicht aus sich selbst die Tendenz einer neuen eigenstaatlichen Bildung gewinnt, sondern das als Fremdvolk und als Gastvolk quer durch die Völker und durch die Jahrtausende geht.

II.

Um dies zu erklären, müssen wir von dem zweiten Tatbestand reden, den wir an den Anfang gestellt haben. Parallel zu der Entwicklung der jüdischen Diaspora geht nämlich eine bestimmte Entwicklung des jüdischen Geistes und des jüdischen Denkens, damit aber auch der jüdischen Religion; diese geistige Entwicklung findet einen gewissen Abschluß und eine gewisse Krönung im Talmud. Aber der Talmud steht lediglich am Ende. Vor ihm liegt eine tausendjährige Entwicklung, und sie bildet und gestaltet wiederum Wesen des Judentums. Das Wesen aber dieser Entwicklung ist, auf eine grobe Formel gebracht: die Entfaltung der theokratischen Gesetzesreligion.

Der Höhepunkt der altisraelitischen Religionsgeschichte war die große prophetische Bewegung mit ihrer sittlich-religiösen Gottesforderung, durch die zugleich der Kultus geheiligt und eben dieser Gottesforderung untergeordnet wurde. Die sogenannte deuteronomische Reform des Jahres 621 v. Chr.[1]) ist nach der einen Seite hin der Abschluß dieser Entwicklung, der Sieg dieser prophetischen Ideale. Sie werden durch diese Gesetzgebung in die Praxis umgesetzt. Zugleich aber beginnt gerade an diesem Höhepunkt eine andre Entwicklung, die nun ihrerseits nach einer ganz andren Richtung führt: die Religion wird Staatsgesetz, der Staat beginnt, Theokratie zu werden, der Priester beginnt, Herrscher des Staates zu werden. Im Urteil des Propheten Jeremia sehen wir noch diese Doppelheit sich spiegeln[2]): er hat zweifellos zu der prophetischen Reform des Deuteronomiums Ja gesagt; er hat aber gegen dieselbe Reform protestiert und sie abgelehnt, insofern

[1]) Vgl. R. Kittel, a. a. O., II[7], S. 405 ff.; ders., Die Religion des Volkes Israel [2] (1929), S. 127 ff.

[2]) Vgl. A. F. Puukko, Jeremias Stellung zum Deuteronomium, in: Alttestamentliche Studien (1913), S. 126 ff., bes. S. 153; ebenso R. Kittel, Religion, S. 130.

sie Übergang zur Buch- und Gesetzesreligion war[1]) und insofern sie seine religiöse Forderung in das kultische und priesterliche Gesetz und in die Staatsgewalt umsetzte.

Die damit am Ende der vorexilischen Zeit begonnene Entwicklung auf das Judentum hin geht weiter und verschärft sich durch das Exil und danach. Ezechiel führt auf der einen Seite die prophetische Linie weiter; auf der andern Seite ist er selbst einer der Vorläufer der Priesterherrschaft und des Schriftgelehrtentums. Vor allem aber ist nun bei Esra und Nehemia, den Führern der aus dem Exil zurückgekehrten Judenschaft, diese Entwicklung völlig vorherrschend geworden. Im Jahre 458 wird das religiöse Gesetz offizielles Staatsgesetz, und nun nimmt es in Anspruch, das Leben der völkisch-rechtlich-kultischen Gemeinschaft bis ins einzelne hinein zu gestalten. Der staatliche Richter verhängt Verbannung und Kerker für Ungehorsam gegen die Vorschriften dieses religiösen Gesetzes. Was entsteht, ist die Hierarchie des religiösen Staatsgesetzes, ist der vollkommene Kirchenstaat, wie er von jetzt ab zum festen Bestand des Judentums gehört. Denn die Herrschaft des Pharisäers, des Schriftgelehrten, des Rabbi, des Talmud-Gelehrten ist nichts andres als die immer mehr verfestigte und versteifte Situation dieser gesetzlichen Hierarchie.

Die Anfänge liegen, wie wir sehen, schon kurz vor dem Exil, dort, wo im Deuteronomium die lebendige Predigt und Forderung des großen Propheten zum Staatsgesetz gemacht und damit in ihrem Wesen verändert wird, — insofern nämlich, als sie nun nicht mehr das ist, was für die echte Religion immer das Entscheidende bleibt: die an den Willen des einzelnen oder auch einer Gesamtheit sich richtende Entscheidungsforderung, sondern eben das mit staatlichen Mitteln zwangsweise durchgeführte Gesetz. Immerhin ist die Lage vor dem Exil insofern noch anders, als hier eine staatliche politische Ordnung schon vorhanden ist, die nur religiös durchsetzt wird. Insofern ist „das Judentum angebahnt"[2]), aber noch nicht in voller Ausgestaltung vorhanden. In der nachexilischen Entwicklung dagegen ist es insofern völlig anders, als nun eine eigene politisch-staatliche Bildung überhaupt nicht vorhanden ist, vielmehr das, was an ihre Stelle tritt, überhaupt erst auf dem Wege der Theokratie entsteht, das heißt aber, als nun erst reine und wirklich echte und im eigentlichen Sinn theokratische Bildung vorliegt.

Diese Theokratie baut sich auf auf dem Gesetz, das aber religiöses Gesetz ist und das als solches das Leben bis in die feinsten Einzelheiten hinein ordnet. Das ist das Wesen des rabbinischen Judentums, das im Pharisäismus und im Schriftgelehrtentum schon in der vorchristlichen Zeit immer mehr sich entfaltet und entwickelt hat. Man hat ein überkommenes Gesetz, die Tora, und alle Gelehrsamkeit und alles Studium und alle Theologie ist allein darauf gerichtet, wie man jeden Schatten einer Übertretung vermeidet. Die gesamte rabbinische und talmudische Diskussion hat überhaupt nur diesen einen Zweck, und sie wird zu einer

[1]) Jer. 8,8: „Wie könnet ihr sagen: Wir sind Weise, über das Gesetz Jahwes verfügen wir! Jawohl; — aber in Lüge hat es der Lügengriffel der Gelehrten verwandelt!" Der Vers wird von den meisten Auslegern als Polemik gegen das Deuteronomium verstanden.

[2]) R. Kittel, Religion, S. 129.



immer größeren Virtuosität entwickelt. Die ganze mündliche und die ganze schriftliche Überlieferung, die ganze Literatur bis hin zum Abschluß des Talmud, ist nichts als Auslegung des Gesetzes nach allen überhaupt denkbaren Möglichkeiten hin, und zwar zum größten Teil: theoretische Auslegung der theoretischen Möglichkeiten. Etwa beim Sabbatgebot: da wird ausgetüftelt, was man tun darf und was nicht, was man kochen darf und was nicht, wie viele Schritte man tun darf, unter welchen Umständen man einen Menschen retten darf, der in Lebensgefahr ist, ob man ein Haus, das brennt, löschen darf usw.[1]) Das heißt, es entsteht mit Notwendigkeit das kasuistische Denken. Für jeden Fall des Lebens, der jede Minute eintritt und eintreten kann, kann man konstatieren, was zu tun ist.

Natürlich ist diese Kasuistik nichts spezifisch Jüdisches. Sie entsteht an vielen Stellen der Erde, immer wenn auf dem Wege einer formalen Logik Möglichkeiten durchprobiert werden, losgelöst von der konkreten inhaltlichen Normierung. Für das Judentum ist diese Kasuistik deshalb von einzigartiger Bedeutung geworden, weil sie mit dem theokratischen Ideal verbunden war. In religiöser Hinsicht bedeutet sie die Vollendung der Leistungsreligion. Im Neuen Testament steht das bekannte Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner; das Wort des Pharisäers ist absolut typisch[2]): Ich danke dir Gott, daß ich nicht bin wie die andern Leute, Räuber, Ungerechte, Ehebrecher, oder auch wie dieser Zöllner, — das heißt: bei mir ist die Sache in Ordnung, ich tue für jeden Fall und jeden Augenblick meines Lebens das, was gemäß der Vorschrift zu tun ist. Man sollte nicht leugnen, daß darin sehr viel Ernsthaftigkeit liegen kann und zweifellos vielfach auch lag: der leidenschaftliche Eifer, Gottes Willen zu tun und ganz zu tun. Es hat genug Pharisäer und Rabbinen gegeben[3]), die für die Erfüllung des Gesetzes sich kreuzigen, zersägen und verbrennen ließen, und es ist in dem gesetzestreuen Judentum bis auf den heutigen Tag, wo es wirklich noch Leben hat, nicht bloß religiöse Heuchelei und Karikatur, sondern in aller Verkrampfung echter, leidenschaftlicher Eifer um die Erfüllung des Gotteswillens, etwas von dem: „Der Eifer um Dein Haus hat mich gefressen."

Aber ebenso läßt es sich nicht bestreiten, daß auf dem Wege dieser Kasuistik nun die Türe aufgetan wird für die Aufhebung aller sittlichen Werte. Das hängt auf das allerengste zusammen mit dem Wesen dieser Gesetzlichkeit, die zugleich religiöses und zugleich politisch-soziales Prinzip ist. Die echte Religion richtet sich stets auf den Willen und seine Entscheidung; das Gesetz fordert mechanische Unterwerfung unter einen Zwang, ob dem der Wille entspricht oder nicht. In der Kasuistik nun ist das Mittel gegeben, die gesetzliche Situation dem Willen anzupassen; nämlich: jede irgendwie denkbare Willensrichtung politischer, sozialer oder asozialer, moralischer oder amoralischer Art in das Gesetz hinein zu interpretieren. Nach Sonnenuntergang am Freitagabend darf der Jude kein Geld mehr anrühren; es ist ein echt kasuistischer Vorgang, den man noch heute in irgendeiner Stadt im Osten erleben kann, wenn der orthodoxe Jude in seinem

[1]) Zahlreiche Beispiele bei Strack-Billerbeck, a. a. O., I, S. 622 ff.
[2]) Vgl. die talmudischen Parallelen zu dem Satz des Pharisäers bei Strack-Billerbeck, a. a. O., II, S. 420 f.
[3]) Vgl. z. B. das Martyrium des Rabbi Aqiba: bab. Berakoth, 61b.

Laden das Geld auf dem Ladentisch liegen läßt, eine Decke darüber wirft, damit nichts damit passiert, und es sich am Samstagabend nach Sonnenuntergang wieder holt: er hat das Geld nicht angerührt, also das Gebot nicht verletzt. Es ist ebenso ein echt kasuistischer Vorgang, wenn die Vorschrift, daß man die Frau entlassen soll und darf, wenn sie „etwas Schandbares" getan hat — so steht es im Alten Testament[1]) —, interpretiert werden kann: wenn sie einen üblen Geruch hat oder wenn sie das Essen hat anbrennen lassen[2]). Auf dem Wege über die Kasuistik kann das gesamte Sozialleben, das gesamte Wirtschaftsleben so geregelt werden, wie man es für seine Wünsche und seine Geschäfte braucht, und zwar — das ist das Entscheidende —: von Gott her, als Gottgefälligkeit, als Erfüllung des Gesetzes. Und so kann nun auf dem Wege der Kasuistik z. B. auch der gesamte Umgang mit dem Nichtjuden als angebliches Gottesgebot in einer Weise geregelt werden, die den Wünschen, die man hat, entspricht. Das alttestamentliche Wort[3]): „Wer die Ehe bricht mit jemandes Weib, der soll des Todes sterben, ... darum daß er mit seines Nächsten Weibe die Ehe gebrochen hat" wird, wie die rabbinische Auslegung[4]) ausdrücklich feststellt, auf „das Weib der andern [d. h. der Nichtjuden]" nicht bezogen, weil diese keine „Nächsten" seien, — ein rein kasuistischer Schluß! Oder: ein alttestamentliches Wort redet das Volk Israel an: „Ihr seid Menschen!"[5]), woraus ein Rabbi des zweiten Jahrhunderts[6]) mit Hilfe des kasuistischen Schlusses die ihm erwünschte Folgerung zieht, daß „die Völker der Welt nicht Menschen, sondern Vieh heißen"[7]).

Ein besonders wirksamer kasuistischer Schluß ergibt sich aus dem „Nicht erlaubt", nämlich: daß dort, wo das „Nicht erlaubt" nicht steht, ein „Erlaubt" gilt. Damit ist wieder der Freibrief gegeben, alle theoretischen Möglichkeiten erlaubt zu nennen, die der menschlichen Willkür zusagen, weil sie formal nicht verboten scheinen. Jetzt kann man eine unendliche Zahl von sexuellen Möglichkeiten ausdenken, sie beliebig theoretisch variieren und theoretisch begründen und als „nicht verboten" erlaubt nennen; und so kann die am Anfang stehende Norm, etwa des Sechsten Gebotes aus dem Dekalog, auf dem Wege über diese Kasuistik völlig aufgehoben und in ihr Gegenteil verwandelt werden. Daher dann gewisse Ausführungen im Talmud und Schulchan Aruch, die in der Tat nicht nur allem ernsthaften Moralempfinden, sondern auch dem alttestamentlichen Gebot selbst schlechthin und in jeder Weise Hohn sprechen. Natürlich ist, das muß zugegeben werden, ein großer Teil dieser talmudischen Diskussionen und kasuistischen Erörterungen eine theoretische Ausdenkung dieser oder jener Möglichkeiten; mit einer gewissen Freude an akrobatischen Kunststücken wird durchprobiert, was schließlich noch alles passieren könnte und wie nun die Formel des Gesetzes darauf anzuwenden wäre. Aber auch, wenn das einzuräumen

[1]) 5. Mose 24,1.
[2]) Sifre Deut. § 269 zu 24,1; Toseftha Kethuboth VII, 9; Jerus. Qidduschin, 62d. Vgl. Strack-Billerbeck, a. a. O., I, S. 313 ff.
[3]) 3. Mose 20,10.
[4]) Sifra Lev. 20,10.
[5]) Ezechiel 34,21.
[6]) Bab. Baba Mezia, 114b; bab. Jebamoth, 60b.
[7]) Zahlreiche weitere Beispiele bei Strack-Billerbeck, a. a. O., I, S. 354, 359 ff.

ist, so ist doch damit nicht aufgehoben, daß erstens die theoretische Diskussion in vielen Fällen der praktischen Entscheidung den Weg bereitet, weil sie das Denken in eine bestimmte Richtung lenkt; und daß zweitens beständig unmerkbar der Übergang aus dem Theoretischen ins Praktische sich vollziehen kann und vollzieht.

Was aber bei allen diesen kasuistischen Bildungen entscheidend ist: daß die Handlung als eine religiöse verbrämt wird, als die Erfüllung des göttlichen Gesetzes! Genau das ist es, was im Neuen Testament beständig mit dem Scheltwort: „Ihr Heuchler“ gebrandmarkt wird: man nimmt dem Vater, was ihm gebührt, und sagt, es gehöre dem Tempel (Qorban); oder: „Die ihr der Witwen Häuser freßt und verrichtet zum Schein lange Gebete“[1]).

Diese geistige Entwicklung — in ihren ernsthaften wie in ihren grotesken Formen — ist von gleich großer Bedeutung wie die äußere Entwicklung zum Diaspora- und Weltjudentum. Sie und nichts andres ist dasjenige Element, das die Auflösung dieses Diasporajudentums verhindert hat. Als im Jahre 70 n. Chr. der Tempel aufhört, zerbricht diese Religion nicht, ändert sich im Grunde eigentlich überhaupt nichts Wesentliches, denn neben und an die Stelle des Tempels sind längst diese neuen, von der Heiligen Stadt und von dem Heiligen Land völlig unabhängigen Bildungen getreten: die Synagoge, das Lehrhaus, aber nun eben in dem Sinn der alles umschließenden, das ganze — nicht nur religiöse, sondern auch politische und soziale — Leben umfassenden und beherrschenden neuen Autorität. Man braucht weder einen Tempel noch einen Staat, selbst der Priester ist eigentlich nur noch Dekoration: die äußere und ebenso die innere Existenz des Judentums bleibt durch ihr Vorhandensein oder Nichtvorhandensein völlig unberührt.

Aber noch in einer andern Beziehung rettet dieses neue Denken das Judentum vor dem Untergang. Die Bewegungen des Diasporajudentums haben naturgemäß beständig in sich eine Assimilationstendenz, das heißt: die Tendenz, wie in der Sprache, so auch im Denken den andern sich anzupassen und das Eigene aufzulösen[2]). Philo ist eines der charakteristischsten Beispiele, ebenso die neuen Wandbilder von Dura. Auch das palästinische Judentum hat zweifellos eine Menge geistiger Impulse von außen empfangen. Daß niemals, weder in jenen ersten noch in späteren Jahrhunderten, der Assimilationsprozeß zu dem Ziel der Auflösung und Einschmelzung des Judentums kam, liegt in zwei Hindernissen begründet. Das eine ist der immer wieder sich ihm entgegenstellende Widerstand der andern Völker; jedesmal an den Assimilationsprozessen entstehen die großen antisemitischen Wellen. Es ist kein Zufall, daß wir die wohl erste große antisemitische Bewegung ausgerechnet in dem Alexandria des Philo finden[3]), der Stadt nicht des talmudischen, rabbinischen, sondern des hellenistischen, des assimilatorischen.

---

[1]) Matth. 15,5; 23,14.
[2]) Vgl. A. Schlatter, a. a. O., S. 200 ff.
[3]) Vgl. U. Wilcken, Zum alexandrinischen Antisemitismus (1909); H. J. Bell, Juden und Griechen im römischen Alexandria (1926); J. Leipoldt, Antisemitismus in der Alten Welt (1933); Lietzmann, a. a. O., S. 78 ff.; J. Heinemann, in: Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie, Suppl. V (1931), S. 3—43.

Judentums. Das andre Hindernis aber ist: daß auch dort, wo ein Assimilationsjudentum sich völlig vom Talmud löste, es doch immer hinter sich ein Talmudjudentum hatte, gewissermaßen als die Wand, an die es angelehnt war, als seinen Hintergrund. Das liberale Judentum kann sich weithin völlig vom Gesetz freimachen, die Fäden seines Daseins laufen dennoch irgendwie noch zu jenem im Gesetz lebenden Judentum. Und damit ist ihm dann ein Schwergewicht gegeben, das es niemals ganz losläßt; damit ist auch dem assimilationsfreudigsten Judentum in sein Denken und Fühlen etwas ins Blut gegeben, was Abgrenzung gegen den Nichtjuden ist.

III.

In diesem Letzten, dem Bewußtsein, abgegrenzt zu sein, liegt aber nun gleichzeitig der dritte große Faktor begründet, der das Judentum ausmacht und seine Stellung innerhalb der Völker und damit die Judenfrage bedingt. Dieses heimatlos gewordene Volk entwickelt nämlich, je mehr es als Fremdkörper unter den Völkern lebt, desto mehr das Bewußtsein, das aus den andern Völkern herausgehobene, von ihnen unterschiedene Volk zu sein; man kann geradezu formulieren: „das" Volk zu sein, das eigentliche Volk, das Volk Gottes: das Volk, dem das Besondere gegeben ist, das berufen ist, über die andern Völker zu herrschen. Das heißt: mit der Entwicklung zum Diasporavolk und mit der Entwicklung des gesetzlich-kasuistischen Denkens geht parallel die Entwicklung des Machtanspruches.

Auch hier geht die Linie in die alttestamentliche Religion zurück[1]). In ihrem Mittelpunkt steht der Bundes- und Erwählungsgedanke, daß Gott mit diesem Volk, das er sich erwählt hat, einen Bund schließt. Die gesamte Geschichte der alttestamentlichen Religion in ihrer tiefsten Tiefe ist das Ringen darum, diesen Bundesgedanken von den mancherlei ihm anhaftenden Schlacken zu reinigen und seinen religiös-sittlichen Grundcharakter herauszuarbeiten und zur Geltung zu bringen. Am vollendetsten ist das wieder geschehen in den großen prophetischen Gestalten. Die ganze Verkündigung des ersten Jesaja heißt: Gericht Gottes über die, welche seine sittliche Ordnung stören. Amos: Weil Israel Gottes Ordnung nicht befolgt, weil die Richter in Israel bestochen und die Wucherer und Prasser und Bedrücker der Armen Herren im Lande sind, deshalb wird Gottes Gericht Israel selbst hinwegraffen. „Vor allen Völkern habe ich nur euch erkannt, darum werde ich alle eure Sünden an euch strafen"[2])! Oder Jeremia, der den neuen Bund predigt: „Ich will mein Gesetz in ihr Inneres hineinlegen und ihnen ins Herz graben"[3]).

Zugleich ist nun die gesamte alttestamentliche Religion genau wie die christliche durchzogen und getragen von dem Anspruch, Verkündigung des einen Gottes zu sein; daraus wird selbstverständlich, das kann gar nicht anders sein, immer mehr der Anspruch dieses Gottes, Herr der Welt und Herr der andern Völker zu sein. Dieser Anspruch hat aber wieder seinen echten religiösen Sinn dort, wo

[1]) Vgl. F. Baumgärtel, Die Eigenart der alttestamentlichen Frömmigkeit (1932), S. 30, 76.
[2]) Amos 3,2.
[3]) Jeremia 31,33.

es um die sittliche Heiligkeit dieses Gottesverhältnisses geht. Dieser Gott nimmt in Anspruch, über die Völker zu herrschen, indem er von ihnen Beachtung seiner sittlichen Normen verlangt. Er verwirft Israel genau wie die andern Völker, wenn es diese seine sittlichen Normen verletzt,[1]) und er anerkennt die Völker genau wie Israel, wenn sie diese seine sittlichen Normen beachten. Die Völker sollen teilhaben an dieser sittlichen Gottesherrschaft des heiligen Gottes[2]): darin hat seine Machtausübung und Herrschaftsübung ihr Ziel, — nicht wie es dann das spätere Judentum meinte, indem sie sich beschneiden lassen, Speisegebote halten, Tempelsteuern bezahlen, sondern indem sie in Gottes Wegen wandeln. Keinen Rechtsanspruch hat Israel an diesen Gott; er ist nicht Gott e i n e s Volkes, sondern geschichtsmächtiger Lenker der gesamten Völkerwelt, bis hin zu den fernsten Völkern, die er genau wie Israel nach seinem Willen leitet, als der Herr auch ihrer Geschichte[3]).

Dieser Gedanke, um dessen Herausarbeitung und Läuterung sich die Propheten mühten, wird nun aber in dem Jahrtausend nach dem Exil grundsätzlich mehr und mehr umgewandelt in den völlig andern: daß Gott die Heiden zerschmeißen wird, daß er sie unterwerfen wird, daß er d a s Volk, das das eigentliche Volk ist, zur Herrschaft setzen wird. Diese Entwicklung ist verstärkt worden durch zwei Faktoren: E r s t e n s das Judentum wird, wie wir sahen, entstaatlicht; um so mehr verlagern sich die natürlichen Machttendenzen, die an sich einer politischen Gemeinschaft innewohnen, in die religiös verbrämte Hoffnung. Je weniger das Judentum als solches ein geschlossener, eigenstaatlicher Machtfaktor ist, und je weniger Hoffnung es hat, wieder ein solcher zu werden, ja, je weniger es noch den Wunsch hat, ein solcher zu werden: — desto mehr steigern sich seine Machtträume. Man schwelgt darin, sich auszumalen, wie die Feinde, wie die Heiden und Gottlosen untergehen. Ein Musterbeispiel dafür ist das Buch Esther, das ja schon Luther als echt jüdisch empfunden hat: „Ich bin dem Buch (2. Makkabäer) und Esther so feind, ut mallem eos non extare (daß ich wollte, sie wären gar nicht vorhanden), denn sie judentzen zu sehr[4])." Die spätere jüdische Überlieferung ist voll von ähnlichen Beispielen, und die Kasuistik ist auch hier wieder das Mittel, eigene Stimmungen in beliebiger Weise in das alte Gebot einzutragen.

Z w e i t e n s ist diese Entwicklung noch vertieft worden durch den Einbruch des weltanschaulichen Dualismus, der seit der persischen Zeit von der persischen Religion her erfolgte[5]). Die Welt zerfällt in die Welt Gottes und die Welt der nichtgöttlichen, satanischen Reiche. Von seinem theokratischen Grundprinzip her kann nun das echte Judentum gar nicht anders, als dieses Prinzip umsetzen in das Schema: Judentum = Volk Gottes, göttliches Volk, Volk der Weltherrschaft, das zur Herrschaft über die andern berufen ist; übrige Völker = dazu da, als gott-

---

[1]) „Denn verstoßen hat Jahwe sein Volk", Jes. 2,6; — einer von zahllosen Belegen.

[2]) Jes. 2,2 ff. Dazu B. D u h m, Das Buch Jesaja [3] (1914), S. 15 f.

[3]) „Seid ihr mir nicht wie die Nubier, ihr Israeliten, spricht Jahwe; habe ich nicht die Israeliten aus Ägypten geführt und e b e n s o die Philister aus Kreta und die Aramäer aus Kir [in Mesopotamien]." Amos 9,7.

[4]) Weimarer Ausgabe, Tischreden, III (1914), S. 302, Nr. 3391b: Frühjahr 1533. Vgl. auch: De servo arbitrio, Weim. Ausg., XVIII, S. 666: „dignior omnibus, me iudice, qui extra Canonem haberetur (es ist mehr als alle anderen wert, nicht im Kanon zu stehen)."

[5]) Vgl. auch E. M e y e r, a. a. O., bes. S. 95 ff.

widrig vernichtet zu werden, überwunden, beherrscht zu werden, Gegenstand der Machtausübung durch das Volk Gottes zu sein. Nun sind jene großen prophetischen Erkenntnisse in ihr volles Gegenteil verwandelt. Die Geschichtsmächtigkeit Gottes über alle Welt hat jetzt ihren einzigen und ausschließlichen Zweck in einer der Herrlichkeit und Herrschaft Israels dienenden Geschichtsführung. „Gott hat viele Völker in der Welt, viele Haufen von Völkern. Aber er kümmert sich nicht um sie[1]).“ „Gott sprach: Nicht allen Völkern der Welt, sondern nur dir (Israel) habe ich eine Zahl gegeben[2]).“ — „Warum wird Israel mit dem Weizen verglichen? Ein Hausherr hat einen Verwalter; wenn er mit ihm rechnen will, was berechnet er? Sagt er etwa: Hab' acht, wieviel Körbe voll Stroh du in den Speicher bringst, oder wieviel Körbe voll Stoppeln oder Dornen? Wohin wirft er die Dornen? Ins Feuer. Wohin wirft er den Dung? Auf den Dunghaufen. Wohin streut er das Stroh? In den Wind. Aber wie sagt er zu dem Verwalter? Hab' acht, wieviel Weizen du in den Speicher bringst. Warum? Weil dieser der Lebensunterhalt für die Welt ist. So ist Gott der Hausherr, denn die ganze Welt gehört ihm. Der Verwalter ist Mose. Hat Gott zu ihm gesagt: Hab' acht, daß du die Völker zählst? Nein, denn sie gleichen den Stoppeln. Was macht man mit den Stoppeln? Man läßt sie vom Wasser fortschwemmen. — Sie gleichen den Dornen. Was macht man mit den Dornen? Man wirft sie ins Feuer. — Sie gleichen dem Stroh. Was macht man mit dem Stroh? Man streut es in den Wind. Aber die Israeliten gleichen dem Weizen, denn sie sind[3]) das Korn der Welt. Darum hat Gott gesagt: Mose, hab' acht, daß du Israel zählest[4])!“

Man könnte von hier aus nun natürlich durch die ganze Geschichte des abendländischen Judentums hindurch zeigen, wie dieser Machtwille der wesentlichste Faktor wird zur Sicherung der Existenz jenes über die Welt zerstreuten Diasporavolkes; wie er sich verbindet oder vielmehr wie er herauswächst aus dem theokratischen Bewußtsein des Gesetzes-Judentums; und wie er von hier aus seine eigentliche innere Zähigkeit gewinnt, weil er ja eben nicht die individuelle Zufälligkeit zufällig machthungriger Menschen ist, sondern weil er immer irgendwie religiös-metaphysischen Charakter trägt.

Seine Struktur bleibt auch dort völlig unverändert, wo sein Inhalt aus dem Religiös-Messianischen in das Säkular-Messianische hinübergewechselt ist. Schon die alexandrinischen Juden behaupteten, daß alle griechische Kultur, soweit sie Wert habe, auf die Juden zurückgehe; daß Homer und Hesiod, daß Plato und Pythagoras und Sokrates ihre Dichtung und ihre Weisheit aus dem Judentum geschöpft hätten[5]). Schon dort fängt jenes säkularisierte Judentum an, das seine Herrschaftssendung darin sieht, Kultur, Dichtung und Wissenschaft, Politik, Wirtschaft, Finanzen, Presse und was immer es sei, den andern Völkern zu be-

[1]) Pesiqtha rabbathi 10 (p 36b).
[2]) Bemidbar rabba, § 4 zu 5,40.
[3]) Oder: „denn er (der Weizen) ist.“
[4]) Pesiqtha rabbathi 10 (p 35b). Der ganze Abschnitt bei Strack-Billerbeck, a. a. O., I, S. 361 f. Parallelen: Midrasch Schir ha-Schirim zu 7,3; Bemidbar rabba, § 1 zu 1,1; § 4 zu 3,40.
[5]) Vgl. G. Kittel, Die Religionsgeschichte und das Urchristentum (1932), S. 47 f.

stimmen und zu gestalten. Immer ist es dasselbe Bewußtsein, das durch Jahrtausende hin im Blute liegt und das diesen Anspruch trägt: Volk in besonderem Sinn, Mensch in besonderem Sinn, — — eigentliches Volk, eigentlicher Mensch zu sein.

IV.

Wenn dieser Aufriß, den wir hiermit versucht haben, richtig ist, dann ist damit die Antwort gegeben auf die Frage, die wir am Anfang offengelassen und zurückgestellt haben: wo, wann und wie diejenigen geschichtlichen Tatbestände entstanden sind, die das Wesen des Judentums ausmachen, und wo und wann sie noch nicht als solche vorhanden waren.

Das Verhältnis: Altes Testament — Judentum ist nicht damit umschrieben, daß man den Anschein erweckt, beide Größen hätten überhaupt nichts miteinander zu tun und seien nur radikal voneinander zu trennen. Das ist eine apologetische Betrachtung, die historisch zu einem falschen Ergebnis führen und damit unwahrhaftig werden muß. Man sollte auch kirchlicherseits nicht bestreiten, daß das Alte Testament erstens nicht bloß Zeugnisse einer Hochreligion, sondern auch zahlreiche Spuren anderer religiöser und Gottesvorstellungen enthält (was übrigens von der alttestamentlichen Wissenschaft der letzten hundert Jahre kaum bestritten worden ist, was vielmehr ein wesentlicher Gegenstand ihrer Forschung war); zweitens aber, daß innerhalb der alttestamentlichen Entwicklung an vielen Stellen die Ansatzpunkte sich zeigen, von denen der Weg ins Judentum ausgegangen ist, und an nicht wenigen Stellen, vor allem der nachexilischen Zeit, Judentum in vollem Umfang schon vorliegt, — wie dies ja eben kein Geringerer als Luther am Buch Esther festzustellen sich nicht gescheut hat.

Nur freilich ist das Ergebnis ebenso ein historisch falsches und unhaltbares, wenn man Altes Testament und Judentum kurzerhand gleichsetzt, als ob das Alte Testament als solches ein jüdisches Buch und die alttestamentliche Religionsgeschichte in Bausch und Bogen „Judentum" seien. Auch dabei ist wiederum nicht zu übersehen, daß die alttestamentliche Religionsgeschichte von der mosaischen Zeit bis zu den spätesten Teilen des Alten Testamentes einen Zeitraum von über tausend Jahren umfaßt, und daß dieser Zeitraum in sich schließt: erstens ein großes Ringen verschiedenartiger und verschiedenwertiger religiöser Strömungen: der später vom Neuen Testament aufgenommenen prophetischen sittlichen Hochreligion, und anderer, zum Teil sehr anfechtbarer Religions- und Kultformen[1]); zweitens einen völligen politischen Umbruch, wie ihn das Exil darstellt; drittens in dessen Gefolge eine weitgehende geistige, soziologische, weltanschauliche und rassenmäßige Umschichtung. Dieses alttestamentliche Jahrtausend und das Jahrtausend der Entstehung des Judentums überschneiden sich nicht nur zeitlich, sondern auch sachlich, aber daß sie identisch seien, davon kann nach allen Grund-

[1]) Es ist dabei zu beachten, daß innerhalb der alttestamentlichen Literatur — wie in vielen Frühliteraturen der allerverschiedensten Völker — überaus differenzierte Quellenverhältnisse vorliegen, wie sie gleichfalls von der alttestamentlichen Forschung der letzten hundert Jahre aufgezeigt worden sind. So kommt es, daß sowohl in den Geschichtsbüchern wie im Psalter wie in den Prophetenbüchern vielfach alte und junge Partien und Bearbeitungen ineinander gefügt sind.



sätzen einer historischen Analyse keine Rede sein. Sie sind so wenig identisch, wie die Zeitspanne von 1870 bis 1914 mit der Weimarer Zeit identisch war, obwohl jeder Sehende die zahlreichen Ansatzpunkte aufzeigen kann, die schon in der bismarckischen und vollends in der nachbismarckischen Epoche für die Depravationsjahre nach 1918 vorhanden waren. Es ist ein rein historisches Urteil, welches noch nicht im Bereich irgendeiner Glaubens- oder Weltanschauungsfrage zu liegen braucht, welches man aber auch nicht aus Weltanschauungsgründen — weder aus apologetischen noch aus polemischen — umbiegen soll, daß die alttestamentliche Epoche in vollem Maße beide Ansätze und beide Möglichkeiten in sich trägt. Die eine Möglichkeit, die im Judentum Geschichte geworden ist: in der die kasuistische Gesetzlichkeit, der theokratische Machtanspruch, die Erwähltheit des quer durch die Völker hin in seiner Zerstreuung lebenden Volkes die Grundlagen der Existenz bilden. Und die andere Möglichkeit, die in einer anderen religiösen Erscheinung Geschichte wurde, die ihrerseits „Erfüllung" und „Ende" des Alten Testaments zu sein in Anspruch nahm, und zwar dieses, indem sie in denselben drei Punkten genau das Gegenteil jenes Judentums verkörpert: das Ende der kasuistischen Gesetzlichkeit; die Aufhebung aller religiösen Verbrämung eines theokratischen Machtanspruchs; die Setzung der Erlösten und Gläubigen aller Völker und aller Staaten an Stelle jenes auserwählten einen Volkes, das außerhalb und über den „Völkern der Welt" zu stehen meint. Jede Erörterung über das Alte Testament, die nur eine dieser beiden Möglichkeiten und nur einen dieser beiden Ansätze sichtbar werden läßt, verkürzt und verzerrt das geschichtliche Bild.

Zugleich ist mit dem bisherigen nach sehr wesentlichen Seiten auch die Entstehung der Judenfrage beschrieben, denn eben jene drei Faktoren, von denen im Blick auf die Entstehung des Judentums zu sprechen war, bilden selbstverständlich sofort, in jedem Augenblick, das Problem des Verhältnisses dieses Judentums zu den andern Völkern: Zerstreuung eines Volkes über die Erde, zu dessen Wesen die Gelöstheit von der eigenstaatlichen Bildung gehört; kasuistisch-gesetzliches Denken theokratischer Prägung, das im Sozialleben und im Wirtschaftsleben anderer Völker beständig auf anderes Denken stößt; Umsetzung des Erwählungs- und Bundesgedankens in den Macht- und Herrschaftsanspruch des privilegierten Gottesvolkes über die Völker der Welt. Mit diesen drei Tatsachen ist die Judenfrage als solche gegeben.

Sie hat freilich zu allen Zeiten verschiedene Schärfengrade gehabt. Sie hat ihre mildeste Form jedesmal, je abgeschlossener das Volk der Juden lebt; je mehr es wirtschaftlich, sozial, kulturell sein Eigenleben führt. Sie wird am heftigsten, je mehr die sogenannte Assimilation die Reibungen vermehrt und Gelegenheit gibt, den Machtanspruch auf den verschiedensten Einzelgebieten zu verwirklichen.

Dem parallel geht die Tatsache, daß das Problem überhaupt einem echten gläubigen Judentum gegenüber im allgemeinen anders liegt, als einem von seinem Glauben gelösten Judentum. Soviel Probleme am Talmud und am talmudischen Denken entstehen mögen — in der Abhandlung von Karl Georg Kuhn wird davon noch zur Genüge die Rede sein —, hinter dem Talmud und hinter dem echten,

wirklich gläubigen Talmudjudentum steht immer irgendeine Gebundenheit an „Den, der die Tora gab". Ist es auch weithin Verkrampfung und kasuistische Verzerrung der echten sittlichen Forderung: in sehr vielen Fällen ist auch in dieser verkrampften Form noch etwas von jener Forderung lebendig und kräftig und im Handeln des Menschen irgendwie wirksam. Der wirklich gläubige orthodoxe Talmudjude, so wird man im ganzen sagen dürfen, ist zwar auch ein sehr ernsthaftes Problem für die Völker, aber in der Regel wird er nicht derjenige sein, der das schwerste Problem für sie darstellt. Jener Machttraum bleibt weithin wirklich Traum, vielleicht blutdürstiger Traum von dem Tag des Herrn, an dem der Gott Israels die Heiden zertreten wird; Traum von dem Messias, vor dessen Hauch die Feinde Israels vergehen sollen. Der echte orthodoxe Talmudjude im Ghetto wird oftmals haßerfüllt die Faust ballen und die Hände gen Himmel erheben und Rachegebete über die Ungläubigen rufen; aber er ist nicht der eigentliche Träger der Völkerzersetzung. Wo jedoch diese Hemmung fällt, wo dieses talmudische Denken ins Säkulare sich umsetzt, wo die Aufklärung ein atheistisches Judentum entstehen läßt, das keine Tora mehr hat und deshalb auch keinen Herrn der Tora, da brennt die Judenfrage lichterloh, weil da alle jene Faktoren, die sie ausmachen, der letzten Hemmung entnommen sind.[1])

Die Judenfrage hat endlich in der Geschichte des Abendlandes eine neue und besondere Wendung genommen durch eine geschichtliche Größe, die nicht im Judentum liegt, sondern außerhalb desselben, nämlich durch das Christentum. Auch dies ist eine einfache geschichtliche Feststellung, die mit irgendwelchen dogmatischen Wertungen noch gar nichts zu tun hat, auch nicht mit dem durch das christliche Dogma vertretenen Satz, daß die Judenfrage ihre eigentliche Spitze erhalten habe durch die Kreuzigung Jesu und durch die Schuld, die das Judentum damit auf sich geladen habe. Diese Feststellung gilt vielmehr — völlig unabhängig hiervon — als eine geschichtliche, und zwar erstens, weil ohne allen Zweifel die ganze Lage des Judentums durch die einfache Tatsache des Auftretens des Christentums völlig verändert wurde. Den andern Religionen des Altertums gegenüber war es diejenige Religion gewesen, die als monotheistischer Glaube den einen Gott bekennt, die in den zehn Geboten gewisse moralische Grundpositionen vertritt, die eine „Heilige Schrift" besitzt, die eine besondere Verheißung zu haben meint. Jetzt aber steht das Judentum einer Religion gegenüber, die das alles auch und sogar in einem legitimeren Sinn zu haben behauptet, ja die dem Judentum ihrerseits ausgerechnet jene Güter, die sein Stolz und sein Privileg schienen, abspricht. Das bedeutet, daß ein erheblicher Teil der bisherigen jüdischen Polemik gegen das Nichtjudentum gegenstandslos wird, vielmehr in eine völlig neue, geradezu umgekehrte Front gedrängt ist.

[1]) Die mit dem Letzten angedeuteten Gedanken des Vortrags waren in dem offiziellen, an die Presse übergebenen Bericht der Forschungsabteilung Judenfrage des Reichsinstituts in folgendem Satz zusammengefaßt: „Die Judenfrage verschärfe sich umsomehr, je mehr der Versuch einer Assimilation die Berührungen und Reibungen mit andern Völkern vermehrt und je atheistischer und damit hemmungsloser dieses Machtdenken wird." Dieser Satz wurde — trotz eines sonst sehr ausführlichen Berichtes über die Tagung der Forschungsabteilung — von der „C.-V.-Zeitung" (Organ des „Jüdischen Centralvereins") 1936, Nr. 48, Erstes Beiblatt, weggelassen. Auch ein Beitrag zur „Judenfrage"!



Damit ist zweitens gegeben, daß diese neue Lage nur in einer Form heftigster gegenseitiger Gegnerschaft sich auswirken kann. In der Tat ist die Judenfrage durch das Auftreten des Christentums keineswegs gemildert, sondern vielmehr verschärft worden. Das läßt sich vom ersten Jahrhundert ab, von den ersten urchristlichen Anfängen, deutlich feststellen, und zwar ist es ein durchaus gegenseitiges Wissen um diesen Gegensatz. Am Ende des ersten Jahrhunderts wird in das tägliche Gebet des Judentums — das „Achtzehnbittengebet" — eine neue Bitte eingefügt: „Die Christen und die Ketzer mögen untergehen in einem Augenblick; sie mögen ausgelöscht werden aus dem Buch der Lebendigen und mit den Gerechten mögen sie nicht aufgeschrieben werden[1])." In welchem Maße der Jude spürte, daß dieser Gegensatz der tiefste und gefährlichste war, zeigt nichts so scharf wie ein Satz des ums Jahr 100 n. Chr. lebenden R. Tarphon: „Wenn ein Verfolger mich verfolgte, würde ich in einen Götzentempel eintreten, aber nicht in ihre (der Mînîm = der Ketzer, insbesondere der Christen) Häuser[2])."

Und umgekehrt ist es kein Zufall, sondern eine Folge der geschichtlichen Lage, wenn, solange es ein christliches Abendland gab, der schärfste Gegner des Judentums und der ernsthafteste Wächter gegen seine Übergriffe die christlichen Kirchen waren, und zwar in ganz gleicher Weise die katholische Kirche wie Luther. Man kann — auch dies nicht als einen dogmatischen, sondern als einen geschichtlichen Satz — formulieren, daß es in der Welt keine unversöhnlicheren Gegner gab und gibt als echtes Judentum und echtes Christentum[3]). Wohl haben verweltlichtes liberales Judentum und verweltlichtes liberales Christentum manche Kompromisse miteinander geschlossen, vor allem seit der Aufklärung und im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts. Dabei ist dann stets der jüdische Partner deshalb der stärkere und einflußreichere gewesen, weil in ihm, auch wo seine jüdische Religion in ihm peripher und nebensächlich wurde, sein Judentum wirksam blieb, selbst wenn er und sein „christlicher" Gegner sich einbildeten, gemeinsam in einem „Menschsein" aufgehen zu können.

Doch diese Abstufung, die das Problem der Judenfrage nicht mehr oder nur noch als ein harmloses empfindet, ist nicht mehr Symptom einer echten und lebensstarken, sondern einer verblaßten Christlichkeit. Es bleibt ein geschichtliches Faktum, daß durch die Tatsache des Abendlandes als eines christlichen für diesen Kulturbereich die Judenfrage ihre besondere Prägung erhalten hat[4]). Aber

---

[1]) Die heutigen jüdischen Gebetbücher reden von den „Verleumdern" und „Frevlern" und „Frechen". Der ursprüngliche Text war schon aus Zeugnissen der Kirchenväter zu erschließen; vgl. Epiphanius, Haer. 29,9; Hieronymus, Komm. zu Jes. 5,18 f.; 49,7; 52,4 ff.; dazu S. Krauß, in: Jewish Quarterly Review, 5 (1893), S. 130 ff. Zwei in der Altkairenser Synagoge vor einigen Jahrzehnten gefundene Fragmente haben ihn tatsächlich bestätigt; vgl. S. Schechter, in: Jewish Quarterly Review, 10 (1898), S. 656 f.; ferner: H. L. Strack, Jesus und die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben (1910), bes. S. 64* ff.; Schürer, a. a. O, II, S. 538 ff.; J. Elbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung (1913), S. 36 ff.

[2]) Tosephta Schabbath, XIII, 5. Es ist vor allem von den Judenchristen die Rede. Daß sie in der Zeit des R. Tarphon unter den Mînîm mindestens in erster Linie mit gemeint sind, ist außer Zweifel.

[3]) Ich nenne auch heute, trotz manches Widerspruches, den ich erfahren habe, das Neue Testament „das antijüdischste Buch der ganzen Welt"; vgl. Die Judenfrage [3], S. 61.

[4]) Es würde eine lehrreiche Aufgabe sein, die Stellung des Judentums und das Gesicht der Judenfrage in den nicht-christlichen Kulturen zu untersuchen und den Vergleich dieser Situation mit der im christlichen Abendland gegebenen durchzuführen.

dies sind Fragestellungen, die über das eigentliche Entstehungsproblem des Judentums schon weit hinausführen. — —

Was an dieser Entstehungsgeschichte wichtig und für die Beurteilung auch der Gegenwartsfragen bedeutungsvoll bleibt, das ist: sie zeigt unwiderleglich, wie die Judenfrage nicht eine Zufälligkeit ist, sondern wie die entscheidenden Faktoren, die sie ausmachen, im Wesen dieses Judentums, wie es von jenem ersten Jahrtausend seines Werdens an geschichtlich geworden ist, liegen. Das aber bedeutet, daß alle diejenigen Pfuscher sind und bleiben, die da meinen, aus dem damit den Völkern gegebenen Problem eine Harmlosigkeit machen zu dürfen, die man harmlos ignorieren oder bei der man mit kleinen Mittelchen etwas tun könne; und daß es nicht willkürliche Brutalität und Barbarei war, sondern echtes, aus historischer Nüchternheit geborenes politisches Handeln, wenn der Führer des neuen Deutschlands für das deutsche Volk als erstes Volk der Neuzeit das Judenproblem in radikalem Entschluß auf eine völlig neue Grundlage stellte.

4.

Die Entstehung des talmudischen Denkens[1])

Von

Karl Georg Kuhn

I.

Wer es einmal versucht hat, einen größeren Abschnitt im Talmud — etwa in deutscher Übersetzung — durchzulesen, der wird die oft gemachte Erfahrung bestätigt finden, daß der erste Eindruck einer solchen Lektüre nicht etwa eine ablehnende noch auch eine zustimmende Stellungnahme zu seinem Inhalt ist; der erste Eindruck ist vielmehr der einer völlig unverständlichen, abstrusen und dazu langweiligen Lektüre. Und in der Tat steht der Talmud nach seiner ganzen Anlage und Methode unserem vom Griechentum her geschulten abendländischen Denken so fern wie kaum ein anderes Werk der Weltliteratur. Das liegt durchaus nicht in erster Linie an dem Stoff, an den Gegenständen, mit denen er sich beschäftigt; entscheidend für diese anfängliche Unverständlichkeit und Unzugänglichkeit des Talmud sind vielmehr zwei Gründe: Einmal seine besondere, von allen uns sonst vertrauten Literaturwerken völlig verschiedene literarische Struktur, und zum anderen seine uns ebenso fremde, ihm ganz eigentümliche Denkmethode. Besonders das letztere, die im Talmud angewendete Methode des Denkens, von der im folgenden speziell die Rede sein soll, ist der Schlüssel zum Verständnis des Talmud. Gelingt es uns, sie zu begreifen, dann erfassen wir so das Wesen des Talmud und damit das entscheidende Fundament und die wesentliche Selbstdarstellung des Judentums überhaupt.

Begreifen läßt sich dieses Denken nur aus seiner Entstehung, seiner Geschichte. Dabei sei hier gleich zu Beginn einer oft anzutreffenden Vorstellung entgegengetreten, als sei die Entwicklungslinie innerhalb des Judentums, die zum Rabbinismus und zum Talmud hinführte, — etwa gegenüber der zum hellenistischen Judentum oder der zur jüdischen Apokalyptik führenden Entwicklung — zu charakterisieren als eine zunehmende Verengerung und Verknöcherung, eine völlige Erstarrung des eigentlichen Judentums. Ihrem Ursprung nach geht diese Vorstellung zurück auf das vom Christentum her gesehene Bild des Ablaufs der jüdischen Geschichte als der Heilsgeschichte des Alten Bundes

[1]) Die Zitierungsweise und die Abkürzungen der Traktate des Talmud und der verschiedenen Werke der rabbinischen Literatur sind die üblichen. Die Abkürzung „Str.-B." meint: H. L. Strack und Paul Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 4 Bde., München 1922—28.

von der Begründung der Jahwereligion über die großen Propheten, das Exil und die nachexilische Zeit mit ihrer Psalmenfrömmigkeit, ihrem Ringen um Gerechtigkeit vor Gott aus den Werken, ihrer dramatisch sich steigernden messianischen Hoffnung bis auf die Erfüllung in Jesus Christus. Indem das Judentum aber ihn als den Messias verleugnet, ihn ans Kreuz schlägt, spricht es sich selbst das Urteil, das die Geschichte bestätigt: ein Menschenalter später sinkt Jerusalem mit dem Tempel in Trümmer und das geistige Leben des Judentums erstarrt fortan in äußerer Werkheiligkeit und toter Kasuistik, die dann ihre letzte Ausprägung im Talmud findet.

So eindrücklich und geschlossen diese Geschichtskonzeption ist, so sehr muß man sich doch von ihr frei machen, will man die Geschichte der Juden als eine kontinuierliche Ganzheit begreifen. Denn der entscheidende Gegenbeweis ist ja doch schließlich die reale Existenz des Judentums durch die Jahrtausende hindurch bis heute mit seiner außerordentlichen Vitalität und Machtentfaltung, die gerade auch das deutsche Volk zur Genüge kennengelernt hat. Und es spricht nicht für eine Erstarrung des Judentums im Talmud, wenn eben dieses Judentum seit eineinhalb Jahrtausenden von einer Generation auf die andere am Talmud sich geschult hat und in ihm seinen geistigen Nährboden hatte.

Nein, der Talmud ist nicht einfach eine Verengerung und geistige Erstarrung des eigentlichen Judentums, sondern gerade seine konsequenteste Ausgestaltung. Und es ist die wesentliche Absicht dieser Ausführungen, zu zeigen, daß bereits von den Anfängen des Judentums her eine kontinuierliche, folgerichtige Entwicklung mit innerer Notwendigkeit immer weiter und weiter führt bis zur entscheidenden Ausprägung des jüdischen Geistes im Talmud.

II.

Als Esra 458 v. Chr. das „Gesetz Gottes" als das allein in Zukunft gültige Gesetz in Jerusalem einführte, da war dies der abschließende Schritt zur Begründung des Judentums. Von da an ist die Judenschaft, die völkische Einheit „Judentum" als solche zugleich auch die Religion des heiligen Buches, d. h. der endgültigen, absoluten, schriftlich vorliegenden Gottesoffenbarung in seinem Wort, in der Tora. Weil das Wort Gottes, die Tora, das Zentrum der Religion ist, deswegen ist seitdem das jüdische Volk in der ihm eigenen Existenzform der Zerstreuung unter den Völkern der Welt ohne die völkischen Bindemittel von Vaterland und Muttersprache in seinem Bestand als völkische Einheit gesichert. Wenn auch der Tempelkult in Jerusalem selbstverständlich, ja in verstärktem Maße, weiterbesteht (und zwar kraft dessen, daß Gott ihn in der Tora angeordnet hat), so ist doch der eigentliche Gottesdienst der Zukunft die Versammlung der Judenschaft in der Synagoge zum Hören des Wortes Gottes, zur Toralektion[1]).

Dieses Wort Gottes ist ein Gesetzbuch. Ein Gesetz, das nicht nur religiöse und kultische Vorschriften enthält, sondern gleichermaßen auch bürgerlich-rechtliche und strafrechtliche Bestimmungen, das überhaupt alle Bereiche menschlichen Lebens rechtlich erfassen will. Der Weg zum religiösen Heil war damit für das

[1]) Vgl. zu diesem Abschnitt ausführlicher meinen Aufsatz „Die inneren Voraussetzungen der jüdischen Ausbreitung" (Deutsche Theologie, 1935, S. 9—17).



jüdische Volk wie für den einzelnen Juden eindeutig und klar: fromm, Gott wohlgefällig ist man, wenn man *Gottes Willen tut*, so wie er ihn in seinem *Wort* kundgetan hat, d. h. wenn man die Gebote der Tora hält, wenn man stets und ständig diesen Gottesgeboten entsprechend *handelt*.

Damit ist bereits die ganze innere Entwicklung des Judentums bis zum Talmudismus hin vorgezeichnet. Denn das Judentum hat entschieden ernst gemacht sowohl mit der Überzeugung, daß die Tora Gottes Wort ist, als auch mit dem Entschluß, dieses Wort Gottes mit präzisester Genauigkeit und Konsequenz zu erfüllen und ihm gemäß zu handeln.

Das Dogma, daß die Tora nicht etwa nur ihrem Sinne nach, sondern Wort für Wort, ja Buchstabe für Buchstabe, von Gott ist, so von Gott dem Mose am Sinai gegeben wurde[1]) und seitdem unverändert schriftlich fixiert vorliegt, ist die selbstverständliche Grundvoraussetzung des talmudischen Denkens. Ja, die Tora war bereits vor der Sinai-Gesetzgebung so bei Gott vorhanden, längst bereits vor Erschaffung der Welt: Sie ist präexistent und ewig[2]). Und diese Tora in allen ihren Vorschriften genauestens zu erfüllen, war daher die entscheidende, alleinige religiöse Aufgabe des Judentums.

Um sie so erfüllen zu können, mußte man sie zunächst einmal *kennen*; man mußte sie auf das genaueste *studieren*. Dabei entstand natürlich sofort auch die Frage, wie jeder einzelne Satz, jedes einzelne Wort der Tora richtig zu verstehen sei, das Problem der *Interpretation*. Es waren Worte und Redewendungen in der Tora, die das bereits nicht mehr hebräisch, sondern aramäisch redende Judentum nicht mehr kannte und verstand, deren Sinn und Bedeutung also durch die Exegese festgestellt werden mußte[3]). Eine weitere Schwierigkeit kam hinzu: Wir wissen heute, daß die mancherlei Widersprüche und Unstimmigkeiten im Text des Pentateuch ihre Ursache in seiner literarischen Entstehung aus verschiedenartigen Quellenschriften haben. Für das Judentum aber war das heilige Buch Gottes eine selbstverständliche Einheit, in der es keine Widersprüche geben konnte[4]). Gott konnte sich nicht widersprechen! Und wo es doch so schien, da konnte das nur an der Unzulänglichkeit des menschlichen Verständnisses liegen.

[1]) Die rabbinischen Belegstellen dafür s. Str.-B. IV, S. 439—443.

[2]) Zur Präexistenz der Tora s. die Belege bei Str.-B. II, S. 353 f.; IV, S. 435 f. — Zur Ewigkeit der Tora s. z. B. Ex. r. 33 (ed. Wilna 1923 fol., 62b): „Ein Erbbesitz ist die Tora für Israel in Ewigkeit"; „eine mit Israel Verlobte ist die Tora, gemäß Hosea 2,21: Ich will mich mit dir verloben auf ewig". Zahlreiche weitere Belegstellen s. bei Str.-B. I, S. 246 f. Besonders stark betont das Buch der *Jubiläen* die ewige Gültigkeit der Toragesetze; s. die Hauptstellen zitiert bei E. *Schürer*, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, II (4. Aufl., 1907), S. 633. Auch Henoch 99,2; s. Anm. d bei Kautzsch, Apokr. u. Pseudepigr. des AT., z. St.

[3]) Die tannaitischen Midraschim enthalten eine ganze Reihe solcher einfachen Erklärungen von nicht mehr geläufigen biblisch-hebräischen Wörtern und Wendungen (teils richtig, teils falsch erklärt); s. z. B. SNum. § 85: וַיִּחַר אַפּוֹ in Num. 11,1 bedeutet „Gott wurde zornerfüllt"; oder SNum. § 142 u. ö.: Das Femininum der Ordinalzahl (עֲשִׂירִית) bezeichnet die *Bruchzahl* (1/10); oder SNum. § 157: Zwei verschiedene Erklärungen des Wortes טִירָה in Num. 31,10 (beide unrichtig); oder SNum. § 113: מְקֹשֵׁשׁ in Num. 15,32 ist Partiz. Poʿel mit dem Sinn „vom Boden auflesen". Vgl. K. G. *Kuhn*, Sifre zu Numeri, bearbeitet und erklärt, Stuttgart 1933 ff., S. 231, Anm. 16; S. 584, Anm. 54; S. 649, Anm. 56.

[4]) Ein Beispiel dafür, wie man die mannigfach differierenden Vorschriften der Tora harmonisierte, bietet SNum. § 149 Anfang zu der Opfervorschrift Num. 28,27 ff. gegenüber der Opfervorschrift von Lev. 23,18—20.

Es galt also, alle Kraft des Verstandes daranzusetzen, um den ursprünglich von Gott gemeinten Sinn dieser anscheinend sich widersprechenden Stellen zu finden, und so jeweils die beiden Stellen nebeneinander als in gleicher Weise gültiges Gotteswort zu begreifen[1]).

Diese ganze Arbeit konnte naturgemäß unmöglich von der Allgemeinheit des Volkes, von jedem für sich einzeln geleistet werden. Ganz abgesehen davon, daß dafür schon die Beherrschung von Lesen und Schreiben notwendig war und darüber hinaus ein bestimmtes Maß geistiger Fähigkeiten, vor allem auch die Beherrschung des Hebräischen gegenüber der aramäischen Muttersprache, ganz abgesehen davon konnte diese Arbeit der Interpretation gar nicht jedem einzelnen überlassen bleiben. Es war ja nicht gleichgültig, ob irgendeine Bestimmung der Tora so oder so interpretiert wurde. Denn das Verständnis irgendeines Gesetzes hatte ja sofort praktische Konsequenzen in seiner Erfüllung, im Handeln. Und es konnte unmöglich so sein, daß ein und dasselbe Gesetz der Tora, je nach seiner Interpretation, so oder so erfüllt wurde. Gott konnte immer nur eine einzige, nämlich die richtige Art und Weise der Erfüllung eines bestimmten Gesetzes gemeint haben. Diese richtige Interpretation galt es zu erkennen, aber dann auch als für die Allgemeinheit verpflichtend autoritativ zu machen. Und weiter, wenn eine solche richtige Erklärung gefunden war, dann mußte sie selbstverständlich, weil sie ja nichts anderes war als die Erkenntnis dessen, was Gott selbst ursprünglich mit dieser Torastelle gemeint hatte, auch für alle Zukunft gültig sein. Es mußte darum auch ihre gesicherte Weiterüberlieferung von Generation zu Generation gewährleistet sein. Dies beides, die allgemeingültige Torainterpretation zu geben und ihre unveränderte Weitertradierung in die Zukunft zu sichern, konnte nicht der einzelne fromme Toraleser leisten, sondern nur ein fester Stand, eine bestimmt umrissene Kollegenschaft von anerkannten Torakennern: Der Stand der Schriftgelehrten. Dieser Stand der Schriftgelehrten ist uns schon sehr früh im Judentum bezeugt. Und das kann auch gar nicht anders sein. Denn, wie wir eben sahen, ist ja ein solcher Stand durch die religiöse Struktur des Judentums von selbst notwendig gefordert. Es hat ihn darum auch immer im Judentum gegeben. Daß sie in der früheren Zeit סוֹפְרִים „Schriftgelehrte" (*γραμματεῖς* im Neuen Testament) heißen, später dann nach ihrem Ehrentitel רַבִּי, d. h. „Lehrer, Meister", als die Rabbinen bezeichnet werden, macht dabei wenig aus. Ebensowenig, ob es festbestallte Beamte der Gemeinde waren oder ob ihre Autorität als Schriftgelehrte — wie meist — nur auf einem consensus omnium über ihre Toragelehrsamkeit beruhte. An der Sache selbst änderte das nichts.

III.

Zwei Dinge kamen in der Folgezeit hinzu, die der Tätigkeit der Schriftgelehrten erhöhte Bedeutung gaben.

[1]) Vgl. die im tannaitischen Midrasch nicht seltene Formel, mit der auf einen zu erklärenden Widerspruch zwischen zwei Bibelstellen hingewiesen wird: כיצד יתקיימו שני כתובים הללו „wie können diese beiden Schriftstellen (als in gleicher Weise gültig) (nebeneinander) aufrechterhalten werden?" (Belege bei W. Bacher, Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur, I, S. 171).

1. So umfangreich der Gesetzeskodex der Tora mit seinen 613 Geboten und Verboten[1]) (nach jüdischer Zählung) auch war, vollständig war er nicht. So spricht die Tora — um ein Beispiel zu nennen — oft vom Schächten (dem rituellen Schlachtverfahren der Juden), gibt aber keinerlei Bestimmungen darüber, wie dieses Schächten vorzunehmen sei, obwohl selbstverständlich dafür seit alters ein feststehender Brauch bestanden haben muß[2]). Die Mannigfaltigkeit des Lebens war ja auch viel zu groß, als daß je alle möglichen Rechtsverhältnisse hätten in der Tora erfaßt sein können. Zudem erfuhren die Lebensverhältnisse und -interessen auch im Wandel der Zeit selbst mancherlei Wandlungen, die selbstverständlich auch in Anpassung daran eine Wandlung der Rechtsverhältnisse erforderten. Die Tora selbst aber blieb starr stets ein und dieselbe, mußte ja als einmaliges schriftliches Gotteswort so bleiben. So trat denn schon seit alter Zeit neben die Tora als notwendige Ergänzung das Gewohnheitsrecht, der Brauch, die Sitte. Es war dies das elastische Element des Rechts, das allerdings bald auch wieder, weil ja dann durch Alter und Tradition geheiligt und durch allgemeine Geltung gesichert, selbst genügend stabil wurde. Ein Beispiel: Das Alte Testament kennt die Einrichtung des Nasiratsgelübdes, eine bestimmte Form der religiösen Askese, die vor allem in der Enthaltung von alkoholischen Getränken und im Verbot des Scherens der Haare bestand[3]). Wenn nun jemand ganz allgemein ohne Zeitangabe dieses Gelübde ablegte (einfach: „Ich will Nasir sein"), sollte er dann für sein ganzes Leben daran gebunden sein, weil die Tora keine Bestimmung über die Dauer gegeben hatte? Das war unmöglich. So mußte eine bestimmte Zeitdauer festgesetzt werden, die den natürlichen Möglichkeiten gerecht wurde, und man bestimmte, daß das Nasiratsgelübde schlechtweg stets auf 30 Tage gilt[4]).

Die durch die Sache gegebenen Hüter und Wahrer auch dieses Gewohnheitsrechts waren natürlich wiederum die Schriftgelehrten. Die Tatsache der unbestrittenen, allgemeinen, durch das Alter geheiligten Geltung dieser Rechtsbestimmungen fand durch sie ihren theologischen Ausdruck in dem Dogma, daß auch all diese Rechtsbestimmungen auf Gott zurückzuführen sind: Gott gab Mose am Sinai außer der schriftlich fixierten Tora auch noch mündlich den ganzen Komplex all dieser neben der schriftlichen Tora einherlaufenden und sie ergänzenden Gesetze und Vorschriften als die mündliche Tora[5]), und von ihm an ist diese mündliche Tora durch die kontinuierliche Folge der Geschlechter immer vom Lehrer auf den Schüler weiter überliefert worden bis auf die jeweilige

---

[1]) Zur Anzahl der Gesetze der Tora s. die Stellen bei Str.-B. I, S. 900 f.

[2]) Vgl. SDeut. § 75 Ende zu Deut. 12,21; b. Chull. 28a.

[3]) Num. 6,1—21.

[4]) Mischna Nasir I, 3. — Die Auswahl der Beispiele in diesem Vortrag erfolgte nicht nach ihrer inhaltlichen Bedeutung, sondern lediglich unter dem Gesichtspunkt, daß sie den jeweils zu illustrierenden Sachverhalt oder Denkvorgang in möglichst einfacher und klarer Form aufzeigen. Daher wurden solche Beispiele genommen, die ihrem Stoff nach auch ohne umfangreiche Erläuterungen allgemeinverständlich sind, und zugleich solche, die etwas abseits liegen und nicht durch die Art ihres Stoffes die Aufmerksamkeit von dem zu illustrierenden Sachverhalt auf das Beispiel selbst ablenken. Natürlich ließen sich für jedes der gewählten Beispiele hundert andere ebensogut verwenden.

[5]) SLev. 26,46 (112 c 24); SDeut. § 351 zu 33,10; b. Schabb. 31a; j. Pea 17 a 48 mit zahlreichen Parallelen; Tanch. כי תשא 118b; vgl. auch W. Bacher, Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babyloniens, 1914, S. 22 ff.

Gegenwart. Darum heißen diese Gesetze und Vorschriften הֲלָכוֹת לְמֹשֶׁה מִסִּינַי, „Gesetze des Mose, die dieser vom Sinai her (d. h. von Gott) (mündlich) erhalten hat[1])".

Es zeigt sich hier ein für die Entwicklung des talmudischen Denkens charakteristischer Vorgang, nämlich die Übertragung der in der Gegenwart herrschenden Zustände und Verhältnisse in die religiöse Urzeit und damit die religiöse Rechtfertigung dieser Verhältnisse. So können sich die Schriftgelehrten auch den Begründer ihrer Religion nicht anders vorstellen, denn ebenfalls als schriftgelehrten Rabbi. Seinen eigentlichen Ursprung hat der Begriff der „mündlichen Tora" darin, daß man sich scheute, diese lediglich durch Alter und allgemeine Anerkennung gültigen Gesetze der Tora selbst völlig gleichzustellen. Schriftlich war allein die Tora selbst als das Gotteswort *κατ' ἐξοχήν*. Alle anderen überlieferten Gesetze konnten und sollten daher nur mündlich sein. Darum bedurfte der Schriftgelehrtenstand eines steten kontinuierlichen Nachwuchses, um so im Lehrer-Schüler-Verhältnis von Generation zu Generation weiterschreitend die unveränderte Erhaltung dieses Komplexes der alten mündlichen Überlieferungen zu sichern. Darum heißen z. B. auch im Neuen Testament diese Überlieferungen *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* (Matth. 15,2). Und von da aus ist es nun den Schriftgelehrten völlig selbstverständlich, daß die gleiche Methode schon von Urbeginn an, von Mose am Sinai her, so bestand.

Die Möglichkeit einer geschichtlichen Entwicklung ist den Rabbinen nie in den Sinn gekommen. Sie sahen die Vergangenheit stets nur auf einer — nämlich theologisch-dogmatischen — Ebene. Darum gibt es übrigens für das jüdisch-talmudische Denken auch keine wirkliche Geschichtsschreibung. Völlig klar zeigt das bereits, längst vor dem Talmud, das chronistische Geschichtswerk, das ja im Grunde nichts weiter ist als die klerikal-dogmatische Korrektur der alten Samuelis- und Königsbücher: Die Vergangenheit wird hier ganz unter dem Gesichtspunkt des Gesetzes beurteilt. Eine Zeit, in der das Gesetz nicht die alleinige Norm der Geschichte gewesen wäre, ist dem Chronisten undenkbar[2]). David z. B., in den Büchern Samuelis der König und Kriegsheld, wird in der Chronik „der große Kantor und Liturg, der Chorführer der Leviten und Begründer der Gottesdienstordnung."[3]) Ein religiöser Pragmatismus wird so überall an Stelle des geschichtlichen Zusammenhanges gesetzt. Und wenn wir z. B. nicht Josephus hätten, — aus der talmudischen Literatur könnten wir uns keinerlei auch nur annähernd richtige Vorstellung machen von der Geschichte des Judentums im 1. Jahrhundert v. Chr. und 1. Jahrhundert n. Chr.!

Sogar religiös ist dieser Analogieschluß von dem gültigen Brauch und den Einrichtungen der Gegenwart aus den Rabbinen völlig selbstverständlich: Wie für sie das Torastudium die zentrale Beschäftigung ist, so muß selbstverständlich auch Gott im Himmel sitzen und Tora studieren[4]). Und wie sie die Einrichtung des rabbinischen Lehrhauses, der Jeschiba, haben, in der die anerkannten Rabbinen

[1]) Mischna Pea II, 6; Edujot VIII, 7; Jad. IV, 3; b. Men. 35a; j. Meg. 71d u. ö.; s. W. Bacher, a. a. O., S. 33 ff.
[2]) Ed. Meyer, Geschichte des Altertums, III (1901), S. 221.
[3]) Jul. Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer, S. 15, Anm.
[4]) b. Ab. zara 3b.



durch Diskussion und Abstimmung die notwendigen Rechtsentscheidungen treffen, so gibt es auch im Himmel eine Jeschiba[1]) usf.

2. Zwei Dinge, sagten wir, gaben dem Schriftgelehrtenstand erhöhte Bedeutung. Das erste, von dem eben die Rede war, ist also, daß zu der ihnen obliegenden gültigen Torainterpretation hinzu kam die Bewahrung und Tradierung des naturgemäß ständig sich vermehrenden Überlieferungsgutes an Halachot, d. h. mündlichen Gesetzesbestimmungen, die über die Tora hinausgingen. Damit verband sich immer sofort auch die Aufgabe, die genaue Innehaltung dieser Gesetze durch die Gesamtheit des Volkes durchzusetzen und zu überwachen. Denn all diese Gesetze gingen ja gemäß der dogmatischen Theorie letzten Endes auf Gott zurück; an ihrer genauen Erfüllung hing also das religiöse Heil sowohl der Gesamtheit als auch jedes einzelnen. Damit waren die Schriftgelehrten durch ihre Gesetzes- und Traditionskenntnis gleichzeitig für die Allgemeinheit die Garanten des religiösen Heils, d. h. die Garanten dafür, daß die Gesetzeserfüllung, so wie sie *ihren* Lehren und Forderungen gemäß geübt wurde, die richtige, gottwohlgefällige sei. Die breite Masse des Volkes *konnte* ja schon bald gar nicht mehr alle die kleinen und großen, immer zahlreicher werdenden Gesetze der Tradition kennen, und so erwuchs den Schriftgelehrten mehr und mehr auch die praktische Aufgabe des Predigers und Seelsorgers, der den einzelnen mit Zuspruch, Rat und Warnung zur richtigen Gesetzeserfüllung anleitete. Sie bekamen *Macht über die Herzen*, besonders über die ängstlichen, von Gewissensskrupeln um ihre Gesetzestreue bedrückten Herzen.

Und das führte nun zu dem weiteren Schritt: Man mußte die Gewissen entlasten und doch gleichzeitig die Garantie haben, daß die genaue Innehaltung der göttlichen Gebote gewährleistet war. Mit anderen Worten, man mußte, soweit es ging, schon die *Möglichkeit* zu Gesetzesübertretungen beseitigen, auch die Möglichkeit zu unbeabsichtigten oder unwissentlichen Gesetzesübertretungen.

Das hat teilweise zu den seltsamsten Konsequenzen geführt. Ein Beispiel: Nach der Tora wird jeder, der einen Leichnam berührt, kultisch im höchsten Grade unrein[2]); ebenso auch jeder, der eine Stelle betritt, unter der ein Leichnam liegt, also jeder, der auf ein Grab tritt[3]). Nun gab es natürlich genug Stellen im Lande, wo ein äußerlich überhaupt nicht mehr erkennbares Grab lag. Der Fromme war also stets in Ungewißheit, ob er sich nicht vielleicht irgendwo durch Überschreiten eines solchen nicht erkennbaren Grabes, ohne es selbst zu wissen, verunreinigt hatte. Um die *Möglichkeit* solcher Verunreinigung zu unterbinden, wurde daher angeordnet, daß alle Gräber im Lande weiß anzustreichen seien und der Anstrich immer zu erneuern sei, damit jeder schon von weitem sehen konnte: Hier ist ein Grab, das darf ich nicht betreten[4]). Ja, beim Tempelplatz, bei dessen Heiligkeit die Unreinheit eines etwa darunterliegenden Leichnams besonders

---

[1]) ישיבה של מעלה, aramäisch: מתיבתא דרקיעא: b. Ber. 18b; b. Pes. 53b; b. B. M. 85a und 85b; b. Sota 7b; b. Ta'an. 21b; b. Gitt. 68a.

[2]) Num. 19,11.

[3]) Num. 19,16.

[4]) Mischna Schek. I, 1; Ma'as. Scheni V, 1; Tos. Schek. I, 4; j. Schek. 46a 22 (die Stellen zusammengestellt bei Str.-B. I, S. 936 f.); vgl. Matth. 23,27.

schlimm gewesen wäre, griff man sogar zu dem Radikalmittel, den ganzen Platz zu unterhöhlen, um die Gewißheit zu haben, daß eine Verunreinigung durch einen Leichnam unmöglich sei[1]).

Diese Tendenz, auch die Möglichkeit der Gesetzesübertretung zu unterbinden, führte vor allem dann zu dem Grundsatz: Man muß einen Zaun um die Tora machen[2]). D. h. man muß die von der Tora festgelegte Grenze zwischen erlaubt und verboten noch mit einem zweiten, weiter in das Gebiet des Erlaubten vorgeschobenen Zaun umgeben, um so jede Möglichkeit zu unterbinden, die von der Tora festgesetzte Grenze zu überschreiten. Mit anderen Worten: Man mußte die Gesetze und Verbote der Tora verschärfen. Nur zwei Beispiele:

Gemäß Ex. 12,8 mußte das Passahlamm „in dieser Nacht", d. h. in der Nacht vom 14. auf den 15. Nisan, gegessen werden; am folgenden Tage (nach Sonnenaufgang) durfte also nichts mehr davon gegessen werden. Um nun jede Übertretung dieser Bestimmung unmöglich zu machen, bestimmte man, daß das Passahlamm bereits bis Mitternacht gegessen sein müsse[3]).

Ein Gesetz der Tora heißt: „Du sollst das Böckchen nicht in der Milch seiner Mutter kochen."[4]) Um jede Möglichkeit, dieses Gebot zu übertreten, zu unterbinden, bestimmte man, daß überhaupt kein Fleisch mit Milch gekocht werden darf[5]). Ja, man ging dann noch weiter: Um auch dieses Verbot gegen jede Übertretung zu sichern, wurde eingeführt, daß im jüdischen Haushalt voneinander sorgfältig getrennte Gefäße für Fleisch und Milch verwendet wurden, und daß nie Milch oder irgend etwas aus Milch Hergestelltes in ein Gefäß kam, das sonst für Fleischspeisen diente, und umgekehrt.

Das sind nur zwei aus einer unerschöpflichen Menge zufällig herausgegriffene Beispiele solcher weit über die Tora hinausgehenden, neu eingeführten Gesetzesverschärfungen. Von hier aus begreift man, daß Jesus von den Schriftgelehrten sagte: „Ihr legt den Leuten untragbare Lasten auf,"[6]) und daß das Judentum selbst von dem „Joch der Gebote" spricht[7]), wogegen Jesus seine Antithese stellt: „Mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht."[8])

IV.

Den stärksten Anstoß zur vollen Entfaltung des rabbinischen Schriftgelehrtentums und damit auch des talmudischen Denkens gaben die Parteikämpfe innerhalb des palästinischen Judentums im letzten Jahrhundert v. Chr. und ersten Jahrhundert n. Chr.

Das Schriftgelehrtentum vertrat, wie das Vorangehende ja zeigt, durchaus nicht einen starren Konservativismus, im Gegenteil, es ist gerade der Träger einer kräf-

[1]) Mischna Para III, 3.
[2]) Mischna Abot I, 1; III, 13.
[3]) Mischna Pes. X, 9; Mek. Ex. 12,8; vgl. die allgemeinere Regel Mischna Ber. I, 1.
[4]) Ex 23,19.
[5]) Mischna Chull. VIII, 1.
[6]) Luk. 11,46.
[7]) Mischna Ber. II, 2 u. a. St.
[8]) Matth. 11,30.

tigen und konsequenten Weiterentwicklung des Judentums in der von Anfang an vorgezeichneten Richtung einer steten Steigerung der Gesetzesfrömmigkeit und einer stets genaueren und umfassenderen Gesetzeserfüllung. Völlig konform mit dieser Tendenz ging naturgemäß die Partei der Frömmsten der Frommen, die entschlossen waren zur restlosen, vor keiner Konsequenz zurückscheuenden Gesetzeserfüllung, die Partei der Pharisäer. Zu ihnen im scharfen Gegensatz stand gerade in diesem Punkt die sadduzäische Partei. Wir haben darüber das eindeutige Zeugnis des Josephus, an dessen Richtigkeit zu zweifeln in diesem Falle kein Anlaß besteht. Josephus sagt[1]: „Mancherlei Gesetze haben die Pharisäer auf Grund der Überlieferung der Väter dem Volke gegeben, die im Gesetze Moses nicht geschrieben stehen; und deshalb erkennen die Sadduzäer dieselben nicht an, indem sie erklären, daß nur das als Gesetzesvorschrift anzusehen sei, was geschrieben stehe (nämlich: in der Heiligen Schrift); was aber von der Überlieferung der Väter her stamme, brauche man nicht zu beobachten. Darüber pflegten große Diskussionen und Streitigkeiten stattzufinden." Also, die Sadduzäer lehnten den ganzen Komplex der „mündlichen Tora" ab, alle die zahllosen, durch die Autorität der Schriftgelehrten zur Geltung gebrachten, neuen und verschärfenden Halachot, und erkannten nur das als gültiges göttliches Gesetz an, was einen Schriftgrund in der eigentlichen, schriftlichen Tora hatte.

Damit waren die Schriftgelehrten vor die Aufgabe der Rechtfertigung all dieser zusätzlichen Traditionsgesetze gestellt, und zwar ihrer Rechtfertigung aus dem Text der Tora. Sie standen vor der Frage: Wo steht das geschrieben?

Es setzt damit eine Tätigkeit ein, die für das talmudische Denken von immer größerer Bedeutung wurde und ihm weitgehend sein besonderes Gesicht gegeben hat: Die Schriftgelehrten machten sich daran, für jedes einzelne dieser immer zahlreicher werdenden Gesetze der „mündlichen Tora" zu beweisen, daß sie bereits im Pentateuch selbst gefordert oder mindestens angedeutet sind. Es setzt eine umfassende exegetische Arbeit ein. Mit ihrem hebräischen terminus technicus heißt sie Midrasch, zu deutsch „Erforschung, Ausdeutung" (nämlich der Heiligen Schrift). Allerdings ist das eine Exegese besonderer Art. Denn es ging ja nicht darum, mit den Mitteln einer gesicherten exegetischen Methode aus dem Text die sich ergebenden Folgerungen zu ziehen (also schematisch dargestellt: aus dem Text A mit der Methode b die exegetischen Ergebnisse X zu folgern: $A . b = X$). Vielmehr stand das, was bei der Exegese herauskommen mußte, fest, nämlich die Halachot der „mündlichen Tora", und was gefunden werden mußte, waren die geeigneten exegetischen Methoden, um das gewünschte Ergebnis zu erzielen (also schematisch: $A . x = B$). Das x dieser Methode wurde nun festgestellt in einer Reihe von מִדּוֹת, d. h. Regeln, „nach denen die Tora ausgelegt werden muß", wie die Rabbinen sagen[2]. Bereits zur Zeit des Rabbinen Hillel, des älteren Zeitgenossen Jesu, finden wir die wichtigsten von ihnen in festem Gebrauch[3]. Als Beispiele mögen zwei genannt sein:

---

[1]) Ant. XIII, 10,6 (Niese, § 297 f.).

[2]) Der Ausdruck z. B. b. Chull 63a.

[3]) Über die 7 Middot Hillels s. H. L. Strack, Einleitung in Talmud und Midrasch, 5. Aufl., 1921, S. 96 ff.

Der Schluß a minori ad maius. Also z. B.: Wenn dem kultisch Unreinen gemäß der Tora bereits das Betreten des ganzen Tempelberges verboten ist, dann natürlich erst recht das Betreten des Tempelgebäudes selbst, obwohl das in der Tora nicht ausdrücklich gesagt ist[1]).

Der Analogieschluß. Zur Durchführung dieses Schlusses braucht es durchaus nicht der wirklichen sachlichen Analogie zwischen den beiden zu vergleichenden Dingen, sondern lediglich der rein formalen Analogie zwischen den beiden diesbezüglichen Bibelstellen, der Übereinstimmung unter Umständen nur in einem einzigen Wort. Beispiel: Hillel beweist durch Analogieschluß, daß, wenn einmal das Passahfest zufällig auf einen Sabbat fällt, dann das Gebot der unbedingten Arbeitsruhe am Sabbat durchbrochen werden muß zugunsten des wichtigeren Gebotes des Schlachtens der Passahlämmer, also einer Arbeitsleistung, d. h. in rabbinischer Ausdrucksweise, daß „das Passah den Sabbat verdrängt". Und zwar so: Beim Tamidopfer, d. h. dem täglich darzubringenden Opfer, sagt die Tora ausdrücklich, daß es jeden Tag, also auch am Sabbat darzubringen ist, d. h. daß es den Sabbat verdrängt. Nun steht in Num. 28,2, wo vom Tamidopfer die Rede ist, der Ausdruck בְּמוֹעֲדוֹ, „zu seiner Zeit". Das gleiche Wort steht aber auch in Num. 9,2, wo vom Passahopfer gesprochen wird. Daraus folgt: Wie bei dem Wort בְּמוֹעֲדוֹ in Num. 28,2 (beim Tamidopfer) gilt, daß der Sabbat dadurch verdrängt wird, so gilt auch bei dem Wort בְּמוֹעֲדוֹ in Num. 9,2 (also beim Passahopfer), daß dadurch der Sabbat verdrängt wird. Quod erat demonstrandum[2]).

Schon hier wird deutlich sichtbar eine für das talmudische Denken außerordentlich charakteristische Erscheinung, nämlich das vom konkreten Sinn abstrahierende, rein formale Denken. Dabei ist dies noch ein ganz einfaches Beispiel, neben tausend anderen, aus der noch nüchterner und natürlicher denkenden älteren Zeit. Die spätere Zeit entwickelt für unser Empfinden immer groteskere Regeln dieses Midrasch. Auch hier ein Beispiel:

Die Bestimmung, daß das Nasiratsgelübde schlechtweg auf 30 Tage gilt, die oben bereits einmal angeführt ist als Beispiel einer Halacha, die als Traditionsgesetz aufgestellt wurde, da in der schriftlichen Tora kein Gesetz darüber vorlag, diese Bestimmung wird — gemäß der allgemeinen Tendenz, für jede Halacha einen Schriftgrund zu finden, — später ebenfalls aus dem Text der Tora zu begründen versucht. Der Talmud bietet zwei exegetische Begründungen dafür von zwei verschiedenen Rabbinen. Der eine Rabbi folgert so: In Num. 6,5 heißt es קָדֹשׁ יִהְיֶה „er (nämlich: der Nasir) soll heilig sein." Die hier verwendete, ganz gewöhnliche und natürlich auch sonst im Alten Testament hundertfach vorkommende Verbalform יִהְיֶה „er soll sein" ergibt nun nach dem Zahlenwert der Buchstaben (zweimal י = 10; zweimal ה = 5) zusammengerechnet die Zahl 30; — womit bewiesen ist, daß das Nasirat jeweils 30 Tage dauert! Das gleiche beweist der andere Rabbi damit, daß in dem vom Nasir handelnden Schriftabschnitt Num. 6,1—21 die Wortstämme נזר (נזיר) und נדר insgesamt 29mal vorkommen, = 29 Tage Nasirat! Dabei muß der 30. Tag sowieso noch dazukommen als der Tag, an dem der Nasir das in der Tora vorgeschriebene

[1]) SNum. § 1 zu 5,2; weitere Beispiele bei Strack, a. a. O., S. 97.
[2]) SNum. § 65 zu 9,2; § 142 zu 28,2; Mek. Ex. 12,6; Tos. Pes. IV, 1 f.; b. Pes. 66a.



Opfer zum Abschluß des Nasirats darzubringen hat. An diese beiden Exegesen schließt sich dann aber im Talmud noch eine lange Diskussion an darüber, welche mannigfachen Konsequenzen sich aus der Verschiedenheit der beiden Exegesen (30 oder 29 Tage) ergeben können![1])

Zwar ist mit diesem Beispiel — trotz der vom Sinn bereits völlig losgelösten Methode — doch noch ein realer Zweck verbunden, nämlich eben der Versuch des Schriftbeweises für den genannten Halachasatz. Aber auch dieser Zweck kann fehlen, und das Ganze wird dann zur rein formalen Spielerei, zur bloßen Gedankenakrobatik, die allein um ihrer selbst willen betrieben wird, ohne Bezug auf eine irgend geartete Sinnwirklichkeit. Etwas für das talmudische Denken durchaus Typisches!

Für diese uns so fremdartige exegetische Methode des Midrasch bildete sich nun gleichzeitig natürlicherweise auch eine feste Terminologie aus, allerdings auch wieder besonderer Art. Dadurch nämlich, daß diese ganze exegetische Arbeit, wie überhaupt alle Denkarbeit bei den Rabbinen, nie, wie bei uns, in der stillen einsamen Studierstube geleistet wurde, sondern stets im rabbinischen Lehrhaus, in der Debatte, in der Diskussion der rabbinischen Autoritäten untereinander, dadurch ist diese Form des Dialogs die formale Grundstruktur des rabbinischen Denkens überhaupt geworden, auch dort, wo gar kein wirklich geführter Dialog zugrunde liegt. Die für den Dialog charakteristischen Redewendungen (etwa: „Du sagst also so; es könnte doch aber auch sein, daß . . ." oder „Nein, das stimmt nicht, vielmehr ist das doch so" u. ä.), die ursprünglich — in der wirklichen Diskussion — natürlich ganz lebendig und vielfältig waren, sind dabei zu einer völlig stereotypen Terminologie erstarrt. Eines der häufigsten exegetischen Schemata dieser Terminologie ist z. B. folgendes: a) Aufstellung der zu beweisenden Behauptung, b) möglicher Einwand des gedachten Gegners (eingeführt durch die Formel: „Du sagst: so und so; oder vielleicht vielmehr: so und so?"), c) Widerlegung dieses Einwandes durch Zitierung des einschlägigen Schriftzitates, eingeführt durch die Formel: „Da ist es eine Belehrung, daß es heißt: . . . ."[2])

Durch die Starrheit dieser vom Dialog herstammenden Terminologie entsteht oft eine für unser Empfinden unerträgliche Umständlichkeit der Gedankenführung. Auch dies ist wieder ein typischer Zug in dem Formalismus des talmudischen Denkens. Nur ein Beispiel für viele: Nach Num. 15,38 und Deut. 22,12 müssen bei dem von den Juden beim Gebet getragenen viereckigen Gebetsmantel oder besser -überwurf an dessen vier Ecken sogenannte Gebetsquasten angebracht sein. Nun ist in Num. 15,38 nur allgemein der Plural gebraucht: „Die Zipfel (d. h. Ecken) der Gewänder." Der Paralleltext Deut. 22,12 zeigt aber mit seinem Wortlaut: „An den vier Zipfeln deines Gewandes", daß eben viereckige Gewänder gemeint sind. Diese simple Aussage erscheint nun in der starren rabbinischen Terminologie so formuliert[3]):

Num. 15,38 steht: „An den Zipfeln der Gewänder". (Auf Grund dieses Wortlautes)

[1]) b. Nasir 5a—7a.
[2]) s. K. G. Kuhn, Sifre zu Numeri, bearbeitet und erklärt, S. 1 f., Anm. 5.
[3]) SNum. § 115 zu 15,38.



höre ich (d. h. höre ich von meinem gedachten Gegner die mögliche Folgerung): Auch Gewänder mit 3 und mit 5 und mit 6 und mit 7 und mit 8 Zipfeln sind da in dem Schriftsinn enthalten. Demgegenüber ist es aber eine Belehrung, daß es in Deut. 22,12 heißt: „An den 4 Zipfeln deines Gewandes." Dadurch sind also Gewänder mit 3 und mit 5 und mit 6 und mit 7 und mit 8 Zipfeln ausgeschlossen.

V.

Zum richtigen Verständnis dieses Midrasch muß nun besonders noch ein Grundsatz beachtet werden, der uns bereits zu Anfang unserer Ausführungen begegnet ist, der Grundsatz nämlich, daß jede einzelne Aussage der Tora, deswegen weil sie ja Gottes Wort ist, jeweils nur in einem Sinne gemeint sein kann, daß sie stets nur eindeutig ist. Dieser Grundsatz erhält jetzt für den Midrasch folgende Form: Jeder Satz bzw. jedes Wort und überhaupt jede Besonderheit des Toratextes kann stets nur einen einzigen Sachverhalt meinen, d. h. stets nur für ein einziges und nicht etwa für mehrere Gesetze der Halacha als Schriftgrund verwendet werden.

Und dazu tritt als zweiter Grundsatz sofort die Umkehrung dieses eben formulierten Satzes, nämlich: Jedes Wort der Tora, jede Besonderheit seines Textes hat einen ganz bestimmten Sinn. Es gibt nichts in der Tora, was Gott nicht mit ganz bestimmter Absicht gerade so und nicht anders ausgedrückt hätte. Kein Wort in der Tora ist unnötig oder überflüssig. Man muß also bei jedem Wort herausfinden, was damit Besonderes gesagt ist, man muß jeweils nachweisen, daß es nötig ist. Gerade dieser stete Nachweis, daß jeweils das betreffende Wort im Text nötig ist, daß es irgend etwas aussagt, was sonst noch nirgends gesagt ist, füllt auf weite Strecken den Inhalt des ganzen Midrasch. Auch hier ein Beispiel[1]):

Wir sprachen vorhin schon von dem Nasiratsgelübde. Nun heißt es Num. 6,5 über den Nasir: „Bis die Zeit um ist, für die er sich Gott als Nasir weiht, soll er heilig sein", drei Verse weiter aber heißt es nochmals: „Während der ganzen Zeit seiner Weihe ist er heilig dem Herrn", also einfach nochmals die an sich überflüssige Wiederholung der gleichen Aussage. Nach den Rabbinen ist aber kein Wort überflüssig, also muß auch hier an beiden Stellen jeweils ein besonderer Sinn gemeint sein. Daher die Exegese: Der Ausdruck: „Soll er heilig sein" in V. 5 bezieht sich auf die Heiligkeit des Haares beim Nasir, d. h. auf die Heiligkeit, die darin besteht, daß er sich sein Haupthaar nicht scheren darf. Dagegen die Wendung: „Ist er heilig dem Herrn" in V. 8 meint die Heiligkeit des Körpers, die darin besteht, daß er nicht an einem Leichnam kultisch unrein werden darf.

Aber nun geht es weiter: Neben diesem: „Soll er heilig sein" in V. 5, das sich also auf das Nichtscherendürfen des Kopfes bezieht, steht nun nochmals: „Er muß sein Haupthaar frei wachsen lassen", also doch wieder dieselbe Aussage. Nein, sagt nun der eine Rabbi, beides ist nebeneinander notwendig im Text. Denn der Satz: „Er muß sein Haupthaar frei wachsen lassen" gilt ja genau genommen nur für den, der tatsächlich Haare auf dem Kopf hat. Wenn er aber keine Haare hat, was dann? Darum steht eben im Text nochmals daneben: „Soll er heilig sein",

[1]) Aus SNum. § 25 zu 6,5.

um zu beweisen, daß die in diesem Gesetz dem Nasir zugesprochene Heiligkeit auch dann besteht, wenn der Mann eine Glatze hat.

Dieser Beweisführung widerspricht aber ein anderer Rabbi und sagt: Das ist unnötig. Denn daß die Heiligkeit dem Nasir zukommt, sowohl wenn er Haare hat als auch wenn er keine hat, ergibt sich ja aus einem anderen Textwort, nämlich V. 7, wo es heißt: „Denn die Weihe seines Gottes ist auf seinem Haupte"! Aber wozu ist dann wieder der auf die Heiligkeit des Haares bezügliche Ausdruck: „Soll er heilig sein" in V. 5 notwendig, wovon ja die ganze Sache ausging? Der bezieht sich nach dem zweiten Rabbi auf folgendes: Nach Num. 6,18 würde die Heiligkeit des Haares genau genommen nur gelten, wenn die Haare ordnungsgemäß nach dem Ende des Nasirats im Tempel geschnitten werden. Wenn nun aber vorher schon etwa Räuber mit Gewalt dem Nasir die Haare abgeschnitten haben, was dann? Darum ist eben das: „Soll er heilig sein" in V. 5 nochmals besonders nötig, um zu beweisen, daß auch dann dem Nasir diese Heiligkeit zukommt.

Noch ein sachlich wichtigeres Beispiel: Das Verbot: „Du sollst nicht stehlen" steht sowohl im Dekalog in Ex. 20,15 als auch in Lev. 19,11 („Ihr sollt nicht stehlen"). Für die Rabbinen muß damit jedesmal etwas Besonderes ausgesagt sein. Darum exegesieren sie: Das einemal bezieht sich das Verbot: „Du sollst nicht stehlen" auf den Diebstahl von Menschen, das anderemal auf den Diebstahl von Sachen[1]). So ist also jede der beiden Stellen neben der andern als notwendig im Text erwiesen.

Das Wesen dieses talmudischen Denkens ist nun natürlich durchaus verkannt, wenn diese Exegese zitiert wird nur in ihrer ersten Hälfte („Du sollst nicht stehlen" in Ex. 20,15 bezieht sich auf Menschendiebstahl) unter Weglassung der Fortsetzung, als Beweisstelle dafür, daß der Talmud nur den Menschendiebstahl, nicht aber den Diebstahl von Sachen unter Strafe stellt. Damit ist der Tatbestand völlig mißverstanden. Überhaupt können nicht derartige einzelne, durch ihre Herauslösung aus dem Zusammenhang oft mißdeutete oder doch mißverständliche Talmudzitate der Ausgangspunkt unserer Beurteilung des Talmud sein, sie muß sich vielmehr auf das dem ganzen Werk zugrunde liegende talmudische Denken gründen, auf die ganze Mentalität, die geistige und seelische Gesamthaltung, die sich darin zeigt.

VI.

Es bleibt uns noch ein letzter Entwicklungsschritt im talmudischen Denken zu besprechen. Wie wir sahen, sind es also zwei Aufgaben, auf die sich die Tätigkeit der Rabbinen konzentriert: 1. Die stets weitergehende Tradition und gleichzeitig der stete weitere Ausbau der Halachot der mündlichen Tora, mit dem hebräischen terminus technicus eben הֲלָכָה „Halacha" bzw. pluralisch הֲלָכוֹת „Halachot" oder auch מִשְׁנָה „Mischna" = „das Lernen" (nämlich des tradierten Gesetzes) genannt[2]);

[1]) Mek. Ex. 20,15; b. Sanh. 86a u. a. St.

[2]) s. W. Bacher, Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur, I, S. 122 f.; auch H. L. Strack, Einleitung in Talmud und Midrasch, 5. Aufl., 1921, S. 1. Zu dem Begriff מִדְרָשׁ s. Bacher, a. a. O., S. 103; Strack, a. a. O., S. 4. Ferner s. W. Bacher, Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babyloniens, 1914, S. 20 und 21 f.

2. der מִדְרָשׁ „Midrasch“, die exegetische Fundierung der Halachot in der schriftlichen Tora, durch die erreicht wurde, daß alle diese Halachot, weil ja nun einfach explicatio und conclusio aus der Tora, mit hineingenommen wurden in die absolute Geltung, die der Tora als Gotteswort zukam. In beiden — wenn man so will — Disziplinen dieser Wissenschaft nahm der erarbeitete Stoff von Generation zu Generation zu; denn nicht nur die Gesetze der Tradition, auch die exegetischen Feststellungen des Midrasch mußten natürlich durch Weiterüberlieferung den kommenden Geschlechtern erhalten werden.

In dem Ausbau des Traditionsgesetzes ging das Streben in der Richtung einer immer genaueren, immer mehr bis in die kleinsten Einzelheiten präzisierenden Festlegung der Grenzen zwischen erlaubt und verboten. Das Ziel war, wenn möglich alle Bereiche menschlichen Lebens und Handelns mit den Normen dieser religiösen Gesetze zu überziehen und so den Bereich der natürlichen, religionsgesetzlich neutralen Lebensäußerungen immer mehr zu verkleinern, bis es zuletzt nichts mehr gab, auch nicht die kleinste Handlung, die ein Mensch tun konnte, ohne daß er dabei wissen konnte und wissen mußte: Ist das durch das Gesetz erlaubt bzw. geboten oder verboten? Dazu war notwendig, daß von vornherein schon theoretisch alle nur denkbaren Möglichkeiten der Anwendbarkeit oder Nichtanwendbarkeit der verschiedenen Gesetze genauestens festgelegt wurden, d. h. diese Arbeit entwickelt sich immer mehr zur konsequenten Kasuistik.

Natürlich führte der Ausbau dieser Kasuistik in vielen Fällen zu praktisch völlig unmöglichen und undurchführbaren Konsequenzen. Das war nicht schlimm bei all den Gesetzen, die praktisch überhaupt nicht mehr zur Anwendung kamen. Und das waren sehr viele, vor allem seit der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n. Chr., wodurch sämtliche mit dem Tempel und seinem Kult irgendwie in Verbindung stehenden Gesetze außer Anwendung kamen. So die gesamten Opfergesetze, ebenso aber auch ein großer Teil der Gesetze über kultische Reinheit und Unreinheit u. a., die zusammen schon einen umfangreichen Teil des ganzen jüdischen Gesetzes ausmachen. Hier überall hatte die kasuistische Theorie freie Bahn, zumal durch die praktische Unanwendbarkeit dieser Gesetze die theoretische Beschäftigung der Rabbinen damit durchaus nicht an Intensität verlor. Denn es blieb ja Beschäftigung mit einem als göttlichem Wort gültigen, wenn auch praktisch zur Zeit nicht zu verwirklichenden Gesetz und damit ein im höchsten Maße Gott wohlgefälliges Tun.

Schwieriger war die Sache für die Kasuistik überall dort, wo ihre Gesetze tatsächlich praktisch wirksam wurden, z. B. u. a. in der Sabbatgesetzgebung. Wenn da neben tausend anderem festgesetzt war, daß man am Sabbat nicht mehr als 2000 Ellen von seinem Standort aus gehen dürfe[1]), so war das natürlich in vielen Fällen praktisch völlig undurchführbar. An der Bestimmung selbst konnte nichts erleichtert werden, denn sie war ja mit ein Teil des letzten Endes von Gott her kommenden und darum absoluten Gesetzes. Aber es ließen sich Möglichkeiten finden, sie formal zu halten und doch den praktischen Notwendigkeiten gerecht zu werden. Man brauchte nur am Tage vor dem Sabbat am

[1]) Belegstellen s. bei Str.-B. II, S. 590 unter a und b.



Ende dieser 2000 Ellen Entfernung von seinem Standort Speise für mindestens zwei Mahlzeiten niederzulegen und so diesen Punkt wieder gleichsam zu seinem neuen Standort zu machen, dann konnte man am Sabbat die 2000 Ellen bis dahin gehen und von da an nun nochmals 2000 Ellen[1]). Noch heute sollen fromme Juden im Osten, wenn sie am Sabbat Eisenbahn fahren müssen, einen Topf mit Speise unter ihren Sitzplatz stellen, um auf diese Weise, auch wenn sie noch so weit fahren, zu erreichen, daß das Gebot der Sabbatgrenze gehalten wird.

Dies nur als ein Beispiel für viele. Es entsteht jedenfalls so — wie übrigens ähnlich im islamischen Recht[2]), wie überhaupt in jedem kasuistischen Recht — die Notwendigkeit des formal Haltens, sachlich aber Übertretens der Gesetze. Die Praxis der Rechtskniffe entwickelt sich und nimmt naturgemäß immer mehr an Umfang zu[3]).

Gleichzeitig mit dieser Entwicklung trägt nun aber auch der Midrasch bei zur weiteren Entfaltung des Traditionsgesetzes, zur Aufstellung neuer Halachot: Nachdem einmal die Methode des Beweises der bestehenden Halachot aus dem Bibeltext festgelegt, also in unserem obigen Schema $A . x = B$ das x der Methode als die exegetischen Regeln c_1, c_2, c_3 usf. festgestellt war, lief diese Methode selbständig weiter, es wurden mit ihrer Hilfe aus dem Bibeltext neue Halachot erschlossen. Dabei entstanden allerdings sofort Unstimmigkeiten. Denn wenn der eine Rabbi aus einem Text A mit Hilfe von c_1 eine neue Halacha B_1 erschloß, so konnte der andere Rabbi aus demselben Text A mit Hilfe von c_2 eine ganz andere neue Halacha B_2 erschließen usf. Dazu kamen mancherlei Diskrepanzen in der Ausbildung der Kasuistik. Denn je nachdem man die verschiedenen Möglichkeiten so oder so beurteilte, ob man das eine oder das andere Gesetz darauf anwendete, ergaben sich oft die widersprechendsten Entscheidungen der einzelnen Fälle. So entstanden immer mehr und mehr mannigfaltige Differenzen und Widersprüche zwischen den Entscheidungen und Lehrmeinungen der verschiedenen rabbinischen Autoritäten und den aus dem Kreis ihrer Schüler hervorgegangenen Gelehrtenschulen.

Das führte zunächst einmal zu der Notwendigkeit, bei den einzelnen Differenzen jeweils zusammen mit den betreffenden verschiedenen Lehrentscheidungen und -meinungen und ebenso natürlich zusammen mit den zugehörigen verschiedenen Begründungen im Midrasch auch gleichzeitig den Namen desjenigen Rabbi in der Tradition festzuhalten, der ihr Autor oder ihr bedeutendster Vertreter war. Während früher die einzelnen Halachot, weil allgemein und unbestritten in Geltung, anonym waren und auch in der Tradition weiter blieben, mußten jetzt also die verschiedenen Gesetzesbestimmungen mit dem Namen ihres Autors tradiert werden. Daher findet sich jetzt auf jeder Seite der talmudischen Literatur immer wieder die Feststellung: Der eine Rabbi sagt so, der andere Rabbi sagt so.

---

[1]) Belegstellen s. bei Str.-B. II, S. 593 unter i und k (besonders Mischna 'Erubin IV, 7 ff.).

[2]) Vgl. J. Goldziher, Vorlesungen über den Islam, 1910, S. 67 ff.

[3]) Beispiele solcher Kniffe zur Umgehung der Gesetze auf legalem Wege sind Mischna Ma'as. Scheni IV, 4; Schabb. XVI, 3; Tem. V, 1; Nazir II, 5; Tos. Beza III, 2; s. dazu H. L. Strack, Einleitung in Talmud und Midrasch, 5. Aufl., 1921, S. 35, Anm. 4; S. 38, Anm. 2; Str.-B. IV, S. 17 f., Abschnitt e.

Aber trotzdem blieb diese Entwicklung angesichts der dogmatischen Theorie von der notwendigen Eindeutigkeit und Einstimmigkeit des göttlichen Gesetzes peinlich. Jedoch auch hier fand das Dogma einen Ausweg: Selbstverständlich waren alle, ausnahmslos alle Gesetze und Erklärungen der Rabbinen, ja, noch viel mehr Halachot von Gott am Sinai dem Mose gegeben worden. Aber durch die menschliche Unzulänglichkeit waren viele Teile dieser mündlichen Tora im Laufe der langen Traditionskette von Mose bis auf die Gegenwart vergessen worden und sie mußten daher von den Rabbinen jetzt neu entdeckt und wiederhergestellt werden. Und das ging natürlich nicht ohne menschliches Irren und Schwanken und teilweises sich Widersprechen[1]).

Ein zweiter Grundsatz kam hinzu, der dem völligen Überhandnehmen dieser Widersprüche, dem allmählichen Zerfallen des ganzen Gesetzes in diskrepierende Lehrmeinungen einen starken Riegel vorschob, der Grundsatz nämlich des consensus ecclesiae: Welche von diesen verschiedenen Lehrmeinungen jeweils das gültige Gesetz, d. h. das richtige, ursprünglich von Gott dem Mose gegebene Gesetz sei, das konnte und mußte danach durch Abstimmung innerhalb des Kollegiums der anerkannten rabbinischen Autoritäten festgestellt werden, durch Mehrheitsbeschluß. Dadurch wurde es möglich, überall dort, wo die Sache es erforderte, über die einander widersprechenden Lehrmeinungen der verschiedenen rabbinischen Autoritäten hinaus eine einheitlich verbindliche Regelung zu schaffen. Auch dieses Prinzip, daß durch Abstimmung und Mehrheitsbeschluß das richtige, ursprüngliche Gottesgesetz wieder festzustellen sei, war nach der Überzeugung der Rabbinen von allem Anfang an von Gott selbst so vorgesehen und (in Ex. 23,2) angeordnet[2]).

VII.

Mit alledem haben wir die Entstehung des talmudischen Denkens verfolgt bis etwa in die erste große Glanzzeit der rabbinischen Tätigkeit, das erste Drittel des 2. Jahrhunderts n. Chr., die Zeit vor dem Bar-Kochba-Aufstand und Hadrianischen Krieg 132—135 n. Chr. Ihr gehört die wohl überhaupt größte rabbinische Autorität des ganzen Judentums an, Rabbi ʿAkiba. Er hat sowohl die Methode des Midrasch als auch die traditionsgesetzliche Arbeit zur eigentlichen Vollendung gebracht, man kann wohl auch sagen: zur vollen Virtuosität gesteigert. Die weitere Entwicklung, so wichtig sie ist und so sehr sie in der talmudischen Literatur die eigentliche Hauptmasse des Stoffes stellt, fällt doch bereits nicht mehr unter unser Thema der Entstehung des talmudischen Denkens. Zudem ist von da an dieses Problem des talmudischen Denkens stets verknüpft mit dem Problem der literarischen Formung und Struktur des Talmud und seiner schriftlichen Fixierung, und dieses erfordert eine gesonderte, selbständige Darstellung.

In all dieser Weiterentwicklung der Folgezeit bleibt aber das talmudische

---

[1]) Die Belegstellen dafür finden sich gesammelt bei W. Bacher, Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babyloniens, 1914, S. 43—46.

[2]) Zum Prinzip des Mehrheitsbeschlusses s. die bei Strack, a. a. O., S. 5 genannten Stellen.



Denken, dessen Entstehung wir hier verfolgt haben, das feste, in seiner Struktur nicht mehr veränderte Fundament.

*

Dieses talmudische Denken ist es also, in dem seit über eineinhalb Jahrtausenden Generation um Generation des Judentums aufgewachsen ist, an dem es stets seine geistigen Kräfte geschult hat. Und es mag nochmals als eines seiner typischen Kennzeichen hervorgehoben werden, sein immer wieder vom Sinn weitgehend abstrahierender Formalismus, der die Tätigkeit des scharfsinnigen Analysierens oft zum leeren Selbstzweck werden läßt. Die חֲרִיפוּת und der פִּלְפּוּל werden so das Ideal des Judentums, die formal-logische Virtuosität. Nicht der ist der berühmteste, der seiner Zeit den einen großen, tragenden, zur Entscheidung zwingenden und mitreißenden Gedanken zu geben vermag, sondern der, der unter Umständen bei irgendeiner kleinen Tüftelei hundert Beweise dafür und gleichzeitig hundert Beweise dagegen zu führen vermag.

5.

Die Judenfrage in der griechisch-römischen Welt

Von

Hans Bogner

Die Absicht der folgenden Ausführungen über dieses umfassende Thema ist, einen vorläufigen Überblick über die Fragen zu geben, die hier der Altertumswissenschaft gestellt sind, nicht aber einige Einzelheiten herauszugreifen und einer neuen Lösung zuzuführen. Über die Judenfrage, und das heißt zugleich über den Antisemitismus im Altertum ist zwar nicht wenig geschrieben worden, aber die unvoreingenommenen Arbeiten (von Wilcken, Bell und anderen) treten zurück hinter jüdischen Materialsammlungen (Reinach, Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme, Paris 1895; Neubearbeitung durch H. Lewy angekündigt) und Darstellungen (J. Heinemann, Artikel Antisemitismus in der Realenzyklopädie von Pauly-Wissowa-Kroll). Gerade die letztgenannte Arbeit, der niemand die gelehrte Sachbeherrschung absprechen wird, ist ein Musterbeispiel jüdischer Propaganda; durch ihre Einleitung, die geschickt die Greuelpropaganda gegen Deutschland während des Weltkrieges zum Vergleich heranzieht, und ihren Schluß läßt sie die überlieferten Ursachen der Abneigung gegen die Juden im wesentlichen als Früchte des Hasses, nicht aber als seine Wurzeln erscheinen, so daß die tatsächliche Berechtigung des Antisemitismus zu verschwinden scheint. Demgegenüber müssen wir uns unserer unaufhebbaren Voraussetzungen bei diesen Fragen bewußt werden und den Standort bestimmen, von dem aus sie allein in Angriff zu nehmen sind.

Eine eingehendere Bekanntschaft und Auseinandersetzung der Hellenen mit den Juden ist bekanntlich erst in hellenistischer Zeit festzustellen, besonders stark und nachhaltig im ptolemäischen Ägypten, das in Alexandrien die vielleicht bedeutendste Judenkolonie beherbergte. Aber erst hier mit der Behandlung der Frage einzusetzen, wäre ein allzu kurzatmiges Vorgehen und würde zu sehr beim Vordergründigen und Einzelnen stehenbleiben; man muß vorher erfaßt haben, welches besondere, völkisch bedingte Weltbild und Lebensgrundgefühl den Griechen eigen war, worin es sich von den Weltanschauungen und Verhaltungsweisen orientalischer, insbesondere semitischer Völker unterschied und ob und wieweit dieses Unterscheidende den Hellenen auch ins Bewußtsein trat[1]).

[1]) Mit diesem Satz soll die Aufgabe bezeichnet werden; die Lösung bedarf noch mancher Vorarbeiten. — Zum folgenden vgl. meine Ausführungen „Das ewige Etrurien und das ewige Hellas" im Deutschen Volkstum, Januar 1935.



Als die griechischen Stämme von etwa 2000 v. Chr. an aus ihrer übervölkerten, wohl in Nordostdeutschland zu suchenden Urheimat in mehreren Schüben nach dem Süden der Balkanhalbinsel zogen, drangen sie keineswegs in einen leeren und kulturlosen Raum ein. Vielmehr saß dort eine zahlreiche, hochentwickelte Bevölkerung, die eine eigentümliche, das ganze Mittelmeergebiet umfassende Kultur (also im antiken Sinne eine Weltkultur) hervorgebracht hatte. Die aus Kleinasien stammenden Karer waren Träger dieser vorindogermanischen Kultur, für deren Eigenart uns Alt-Kreta und Alt-Sardinien, Etrurien und Lydien die Zeugnisse liefern. Maßgebend für diese Welt war die Frau, war die Sippe im Sinn des blutsmäßigen Zusammenhangs, war das Naturhafte, wenn man unter Natur die elementarische, außermenschliche, vom Geist nicht geordnete Sphäre des Daseins versteht. Zu diesem naturhaften Bereich gehört auch die Gottheit als etwas Nichtmenschliches, Dämonisches. Das Fehlen der gegliederten Ordnung, der überschaubaren tektonischen Fügung ist in der Kunst und Architektur sichtbar. Es ergibt sich eine vom triebhaft Elementarischen bestimmte Lebensart, in der Todestrauer und rasende Ausgelassenheit, Grausamkeit und Wollust, Wildheit und Zartheit dicht beieinander wohnen, in der die rein physische Kraft und Potenz ein besonderer Wert ist. Ganz anders bei den Griechen. Sie schauen — und dieses Schauen ist schöpferisch, ein weltveränderndes Schaffen — überall den Kosmos, die ewige Zier; die Natur erhält einen Sinn, einen Menschensinn, und im Mittelpunkt steht der griechische Mensch als geistbegabtes, verstehendes Wesen und setzt *sein* Maß und seine Ordnung. Das zeigt sich in den Formen der Baukunst wie in der Darstellung des menschlichen Körpers, der als eine klare, ja überdeutlich gegliederte Einheit gebildet wird; das zeigt sich in der Sprache, dieser ersten und ursprünglichen Philosophie eines Volkes. Nicht die Frau, sondern der Mann, nicht die Sippe, sondern der Staat, nicht der blinde Trieb, sondern der planvolle Wille, nicht die dämonische Natur, sondern der Geist: das sind jetzt die Leitworte auf der neuen Tafel der Werte. Mit dem sieghaften, ungebrochenen Herrschaftswillen einer jungen Rasse haben die Hellenen in ihren neuen Wohnsitzen und in all ihren vielen Kolonien diesen *ihren* Kosmos, *ihre* Wirklichkeit ausgestaltet, haben überall die gleiche Stadtform mit dem Heiligtum des Polisgottes auf dem Burgberg, mit Rathaus und Platz der Volksversammlung, mit Theater und Gymnasien als steinerne Gehäuse ihres Lebensgefühls zurückgelassen, haben alle Elemente, die sie den kretischen, ägyptischen oder asiatischen Fremdvölkern verdanken mochten, gewaltsam zu ihrem Eigentum, zu etwas ganz Hellenischem gemacht, haben die Kultur des Mittelmeergebiets so entscheidend umgeprägt, daß die Alte Welt durch sie ein anderes, ein neues Gesicht erhalten hat. Es war die Schöpfung nordischer, unseren Vorfahren artverwandter, nach Süden vorgestoßener Stämme.

Auf diese griechischen Anfänge mußte kurz hingewiesen werden; denn von hier aus bekommen wir erst zum Anpacken der Fragen einen festen Standort und entfernen uns von der Standpunktlosigkeit der alles sammelnden und beschreibenden Doxographie, die bei ihrem aufgeklärten Rationalismus vor den wesentlichen Dingen blind sein muß. Unser Standort ist bei den Griechen und Römern, solange und soweit sie uns nicht durch Rassemischung entfremdet sind. Die ur-



sprüngliche Artverwandtschaft ist ein Lebenszusammenhang und ermöglicht das Erfassen der griechisch-römischen Antike auch in tieferen Fragen, die sich dem strengen Beweis entziehen, während ein solches echtes Verstehen uns bei den artfremden Völkern des Altertums weitgehend versagt bleiben muß; sie sind für uns in hohem Grad Exoten. Und die Artverwandtschaft bedingte eine Wahlverwandtschaft; wenn im Humanismus, vor allem zur Zeit unserer Klassiker das reife Griechentum als die Verwirklichung und höchste Erfüllung des Menschlichen überhaupt (des Menschen als Gattung im Gegensatz zum Tier) aufgefaßt wurde, so drückte sich darin schon ein mehr oder minder bewußtes Gefühl der Artverwandtschaft und Rassezugehörigkeit aus. Wir werden nicht mit dem erneuerten (dritten) Humanismus, der die Züge des Zwischenreichs allzu deutlich an sich trägt, glauben, daß die Griechen den „Menschen als Idee“ durch bewußte Paideia in allseitiger Vollkommenheit erzeugen wollten, während die anderen Völker in Einseitigkeit befangen blieben. Denn in Hellas wollte man nur echte Hellenen erziehen, nicht Menschen überhaupt, und volle Menschen waren die Kreter oder Etrusker auf ihre Art auch. Gerade bei unserer völkischen Auffassung der Geschichte läßt man die Fremden erst in ihren Würden und in ihrem eigentümlichen Wert bestehen. Jedenfalls macht uns erst das Abrücken von einem ideologischen und internationalen Humanismus die klassischen Völker zu einem Besitz für immer, zu einem Stück unserer unaufhebbaren Anfänge und zu einem aller Fragwürdigkeit entrückten Wert für unsere Forschung und Erziehung. Und für die Judenfrage ergibt sich, daß es sich hier um den Zusammenstoß einer uns gemäßen und verständlichen Weltanschauung und Lebenswirklichkeit mit einem fremden Volk handelt, das als Volk mit bewußter Folgerichtigkeit seine Wirklichkeit behauptete, das heißt als die alleingültige Wirklichkeit durchzusetzen versuchte und niemals assimiliert werden wollte und konnte.

Wir sahen, daß die Griechen durch die äußere und innere Überwindung einer vorindogermanischen Kultur wurden, was sie in der Geschichte sind; wie trat dieses Anderssein in Erscheinung? Trotz aller inneren Fehden, und obwohl die Bildung eines umfassenden Nationalstaates ihnen versagt blieb, fühlten sich die Griechen als Nation (Herodot 8, 144), als zusammengehörig durch gleiches Blut, gleiche Sprache, gleiche Art des Götterkultes und gleiche Lebensformen. So setzten sie sich ab gegen die Barbaren, die nicht verständlich reden, aber nicht in gleicher Art und gleicher Schärfe gegen alle, wie eine genaue Durchmusterung der Quellen daraufhin (eine erst zu bearbeitende Aufgabe) ergeben dürfte. Kultur und Lebensart der Ägypter erscheinen ihnen absonderlich und wundersam, sie empfinden das als alt und fühlen dabei ihre eigene Jugend. Fremdartig bis zum Unheimlichen sind Phönikier und Etrusker. Die arischen ritterlichen Perser mit ihrer großartigen staatsbildenden Kraft mußten ihrer Anlage nach eher jene verstehende Achtung erwecken, die noch in den Persern des Aischylos vor dem großen Darius lebt; aber nachdem die Perser in ihrem Riesenreich einen östlichen Despotismus (mit Haremswesen und Eunuchen) und eine weitgehende Versklavung der Massen ausgebildet hatten und diesen Geist des Ostens nach Westen vortrugen, so wurden gerade sie der gefährlichste Erbfeind. Durch die Persermacht, sagt rückblickend Platon (Menexenos 240a), war Geist und Wille aller Menschen unterjocht. Aber

die Barbaren waren von Natur bestimmt, dem griechischen Herrenvolk zu dienen; diese Anschauung klingt durch in der Mahnung des Aristoteles an Alexander, die Hellenen wie Freunde und Brüder, die Barbaren aber wie Tiere und Pflanzen zu behandeln. Wenn Alexander als Nachfolger der Perserkönige die völkische Basis seiner Herrschaft zu erweitern suchte und die Verschmelzung der Makedonen und Griechen mit den wehrkräftigen iranischen und baktrischen Stämmen Innerasiens, nicht mit den Semiten Vorderasiens, zu einer rassischen Einheit anstrebte, so haben seine Nachfolger die makedonische Herrenschicht wieder aristokratisch gegen die Unterworfenen abgeschlossen und damit einen raschen Untergang dieser Schicht im Völkergewoge des Orients verhindert.

Diese Schicht war naturgemäß eine Minderheit, aber im Zusammenhang mit ihrer Herrschaft vollzog sich die Ausweitung der griechischen Nationalkultur zur Weltkultur. Vorbereitet war diese Wendung. Denn während von der alten Adelslyrik (Theognis, Pindar) an bis zu Platon die angeborene, durch kein Lernen zu erwerbende und zu ersetzende Erbanlage als unerläßliche Grundlage der Bildung und Leistung anerkannt war, hat schon im Jahr 380 Isokrates (sicher ein echter Hellene) den Satz aufgestellt, daß nicht die Abstammung, sondern die Bildung (die Paideia) den Griechen ausmache (und vom Barbaren unterscheide). Jedenfalls hat der Weltgeist des Hellenismus sich nach Alexanders Tod zunächst im Osten in gewaltigem Maße durchgesetzt, alle Gebiete des Lebens, des materiellen wie des künstlerischen und religiösen, ergriffen und eine umfassende Weltkultur begründet. Zunächst setzte ein gewaltiger Zustrom von Menschen aus dem übervölkerten Hellas in die neuerschlossenen Gebiete ein (besonders viele Griechenstädte wurden im Seleukidenreich begründet); erst allmählich ließ dieser Zustrom nach, und zugleich lockerte sich die strenge Abschließung der hellenisch-makedonischen Herrenschicht von den einheimischen Bevölkerungen. Politisch büßten die Ostvölker (bezeichnenderweise mit Ausnahme der iranischen Parther) dauernd ihre Selbständigkeit ein; selbst der gefährliche Vorstoß des Mithradates bis nach Europa scheitert an der römischen Widerstandskraft. Verwickelter ist die Auseinandersetzung des Hellenismus mit den geistigen, d. h. den religiösen Mächten des Ostens[1]). Gewiß ist, etwa seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. eine wachsende, in der römischen Kaiserzeit allmählich siegreiche Ausbreitung morgenländischer Religionen über die westliche Welt wahrzunehmen. Aber diese Religionen waren in ihrem Ursprung und ihrer Wesensart keineswegs einheitlich und wurden auch nicht so empfunden; auch haben die exklusivsten und deshalb lebenskräftigsten Religionen, das Judentum und das Christentum, den östlichen wie den westlichen Polytheismus mit gleicher Schärfe abgelehnt. Die orientalischen Mysterienreligionen, die im Gegensatz zur hellenischen und römischen Religiosität nicht in der staatlichen Gemeinschaft wurzeln, sondern auf die Erlösung der Einzelseele abzielen, haben in starkem Maße Lehren griechischer Philosophen und griechischer Sekten in sich aufgenommen. Und ausschlaggebend für die Wirkung der „orientalischen Weltanschauung" war, daß hier das Ursprüngliche durch griechische Gestaltung und Objektivierung eine Form erhielt, in der sie erst auf die

[1]) Vgl. dazu Friedrich Cornelius, Hellenismus und Orient, Archiv für Kulturgeschichte, Bd. 24, S. 304 ff.

indogermanischen Völker Europas übertragbar wurde[1]). Indem die Hellenen auch eine artfremde Religion als „barbaros philosophia" auffaßten, haben sie aus ihr erst etwas für die im Lichte des Logos Lebenden Aufnehmbares und Verstehbares gemacht. Die Frage, wieweit diese Hellenisierung den inneren Kern der fremden Gehalte berührte, bleibe am Rande; jedenfalls ist es nicht ungemischtes Morgenland, sondern eine Mischung von Hellas und Orient, das Kind eines griechischen Vaters und einer „ausländischen Mutter" (Cornelius), was als neue Religiosität den Westen überschwemmt. Auch im Entscheidungskampf des Oktavian gegen Antonius und die Ptolemäerin Kleopatra steht der Geist dieser west-östlichen Mischung dem Abendland gegenüber. Und gerade damals wendet sich das römische Schrifttum von der Nachahmung hellenistischer Vorbilder ab und den echten, althellenischen Schöpfungen zu. Bei der Ausbreitung der in ihrer Wurzel nationalgriechischen Weltkultur ist ein tiefer Unterschied zwischen Westen und Osten festzustellen; trotz des Ringens um politische Freiheit gelingt auf geistig-kulturellem Gebiet die Romanisierung der Westvölker (Spanier, Gallier usw.) vollständig, während auf diesem Gebiet die Hellenisierung des Ostens nur ein halber Sieg war.

In den ersten Generationen nach Alexander muß den großen Herrschern der hellenistischen Monarchien ein voller Sieg möglich erschienen sein. Denn überall im fremden Land erhoben sich die Wahrzeichen griechischen Wesens: Tempel, Theater und selbst die dem Morgenländer so anstößigen Gymnasien[2]) mit ihren Bädern und Ringschulen. Und daß selbst in Jerusalem ein solches Gymnasion errichtet wurde, bezeichnet das Makkabäerbuch mit Entrüstung, aber nicht mit Unrecht als „Gipfel des Hellenismus" (Makk. II, 4,13).

Es war der Seleukide Antiochos IV. Epiphanes, der die Errichtung dieses Gymnasions gewünscht und unterstützt hatte. Für ihn war das wohl ein Mittel unter anderen, um das jüdische Volk zum Eingehen in den hellenistischen Kulturkreis zu bringen und ihm seine nationale und religiöse Sonderart zu nehmen. Sein „Philhellenismus", seine Überzeugung, daß jedes Volk die Kultur und Lebensart des von der Natur und Geschichte zur Herrschaft berufenen Volkes für seine eigene eintauschen könne und müsse, schien von den Tatsachen bestätigt zu sein. Die Schärfe des jüdischen Widerstandes, den weder er noch die Partei der ihm günstigen Reformjuden erwartet haben mochte, machte den glühenden Philhellenen zum Antisemiten. Die jüdischen Satzungen wurden bei Todesstrafe verboten, der Tempel Jahves dem olympischen Zeus geweiht; denn auf Gesetz und Kultus beruhte die Exklusivität der Juden, die einer Verschmelzung mit dem Hellenismus widerstrebte. So sehr auch politische Gesichtspunkte das Verhalten des Königs mitbestimmten: die ritualtreuen Juden hatten sich gestützt auf das ptolemäische Ägypten, mit dem er im Kriege lag —, die entscheidende historische und symbolische Bedeutung[3]) des Zusammenstoßes liegt darin, daß sich hier an

[1]) Vgl. Helmut Berve, Geschichte der Hellenen und Römer (Leipzig 1936), S. 14.
[2]) Vgl. Ulrich Wilcken, Griechische Geschichte (3. Aufl., München 1931), S. 218f., 207.
[3]) Politische und wirtschaftliche Reibungen, wie sie auch unter den antiken Völkern an der Tagesordnung waren, erklären die besondere Art des Antisemitismus nicht; sondern seine Schärfe und Totalität beruht darauf, daß hier die Lebenswirklichkeit des einen Gegners von der des anderen verneint und aufgehoben wird.



einem einzigen Volke die Flut des Hellenismus brach. Und dabei war doch die Hellenisierung des Orients bis nach Indien hin gelungen! Die Weltherrschaft griechischen Geistes und griechischer Lebens- und Kunstformen fand hier ihre Grenze. Seit dieser Zeit (168 v. Chr.) kämpft das Judentum aktiv für seine Erhaltung und seine Belange. Und wenn die politische Führung des Staates (die Makkabäer und später die Idumenäer) die Religion mehr für ihre politischen Zwecke ausnutzen, so vertreten die Pharisäer und ihr Anhang als weltabgewandte Gemeinde neben dem Staat eine schroffe Abschließung gegen jede fremde Kultur und sind zugleich von der besonderen Überlegenheit des Judentums durchdrungen.

Doch mehr als in Palästina mußte bei den Diasporajuden, die (nach einer Formulierung Philons) ihre Wohnsitze als Vaterländer, aber Jerusalem als ihre Mutterstadt betrachteten, im Verhältnis zu den Wirtsvölkern die Judenfrage brennend werden. Hier ist vor allem Ägypten zu nennen, wo von alters her zahlreiche Juden als Kolonisten und Söldner (sie waren damals geschätzte Soldaten) ansässig waren; von den Ptolemäern wurden sie gefördert und begünstigt (sie waren bei der Verwaltung der Nilzölle, beim Getreideexport nach Rom stark beteiligt und hatten das Monopol für den Papyrushandel in Ägypten), erst die letzte Kleopatra war ausgesprochene Judengegnerin. Zu Beginn unserer Zeitrechnung machten die Juden etwa ein Achtel der Gesamtbevölkerung Alexandriens aus. Doch gab es damals, wie Strabon schreibt, kaum einen Ort der Welt, der diesen Stamm nicht aufgenommen hatte und von ihm behauptet wurde. Die wirtschaftliche Bevorzugung der Juden mußte bei den Ägyptern schon zur Animosität führen; die religiöse Exklusivität und Empfindlichkeit der Ägypter gab einen weiteren Grund zur Gegnerschaft. In dem Entscheidungskampf gegen Rom hatten sich die Juden von vornherein völlig auf die römische Seite geschlagen und dadurch gezeigt, daß sie eine tiefere Bindung an ihr Wirtsvolk nicht kannten und nur die Wahrung ihrer Sonderinteressen im Auge hatten.

So lag schon seit langem angehäuft genügend Zündstoff bereit, als es im Jahre 38 n. Chr. anläßlich der Ankunft des Judenkönigs Herodes Agrippa, der nach einer mehr als bewegten Vergangenheit wieder in Alexandrien auftauchte, dort zu Unruhen gegen die Juden kam. Die beiden Schriften Philons „In Flaccum“ und „Legatio ad Gaium“, die aus eigenem Erleben über diese Ereignisse berichten, gehören zu den aufschlußreichsten Beispielen jüdischer Geschichtsbetrachtung. Nach griechischer wie nach unserer Auffassung bieten sie keine Geschichte, sondern zweckbewußte Propaganda; Lücken und Widersprüche, Verschleierung der Zusammenhänge, der wirklichen Anlässe und tieferen Gründe, Unklarheiten in der Chronologie usw. lassen sich aufzeigen (eine Untersuchung darüber wird an anderer Stelle vorgelegt werden). Aber zum Kern der Sache wird man erst dringen, wenn man anerkennt, daß Philon, wenigstens im Grundsätzlichen, gutgläubig ist, daß für ihn eine rein religiöse Kausalität, das Walten des vergeltenden Jahve, der nach dem Satz „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ die Feinde seines Volkes bestraft, die Ereignisse bestimmt und die wirkliche ist, so schief und unangemessen uns auch eine solche Darstellung erscheinen muß.

Der Vorstoß gegen die alexandrinischen Juden ging „gegen ihre Rechts- und Machtstellung“: ihre Privilegien sollten angetastet, ihre Ansiedlung auf bestimmte

Viertel beschränkt und jüdischer Zuzug von außerhalb durch scharfe Kontrolle wirksam verhindert werden. Sie haben in kürzester Zeit die Herstellung des status quo wieder erreicht, aber, damit nicht zufrieden, sofort die Vermehrung ihrer Befugnisse, das volle Bürgerrecht angestrebt. Das lehrt uns der Erlaß des Kaisers Claudius vom Jahre 41, der ihnen ihre Rechte bestätigt, aber sie zugleich eindringlich mahnt, sich mit der „Fülle des Guten" zu begnügen, und ihnen verbietet, auswärtigen jüdischen Zuzug herbeizurufen oder einzuladen, da der Kaiser sonst die Juden als Erreger einer Krankheit der ganzen Welt betrachten müsse! Je toleranter man die Juden behandelte, desto intoleranter zeigten sie selbst sich.

Neben diesen scharfen politischen Zusammenstößen läuft eine geistige Auseinandersetzung zwischen Hellenismus und Judentum einher. Die hochgebildeten Griechen, die zuerst von den Juden Notiz nahmen, wie die Peripatetiker Theophrast (der sie den barbarischen Syrern zurechnete) und Klearch von Soloi, dann Hekataios von Abdera und noch Poseidonios, haben sie mit distanzierter, zum Teil wohlwollender Gelassenheit beurteilt, haben ihren bildlosen Kult eines einzigen Gottes als philosophischen Monotheismus gewürdigt, aber zugleich schon auf ihre exklusive und menschenfeindliche Absonderung hingewiesen. Aber seit dem Aufflammen der Konflikte wird die Geschichte der Auseinandersetzung zugleich eine solche des Antisemitismus.

In den antisemitischen Äußerungen finden sich immer wieder die gleichen Grundgedanken. Der bildlose und seltsame Gottesdienst der Juden ist Ablehnung aller anderen Götter und somit Gottlosigkeit (*ἀθεότης*). Wenn sie sich durch sonderbare Bräuche, durch die Beschneidung, durch Abschließung in Speise und Trank, durch die Vermeidung der Tisch-, Vertrags- und Gebetsgemeinschaft von den Angehörigen aller anderen Völker abschließen, nie mit ihnen auf gleichem Fuß verkehren, kameradschaftliche Hilfe und vertrauensvolle Offenheit ihnen gegenüber nicht kennen[1]), so liegt darin Hochmut, Menschenhaß und Menschenverachtung (*ἀπανθρωπία*). Dabei haben sie für die Kultur nichts geleistet und sind ein junges Volk zweifelhafter Herkunft (aus Ägypten vertriebene Aussätzige), das kein älterer griechischer Autor kennt. Was den anderen heilig ist, ist ihnen gemein und umgekehrt. Ihre Opfer sind widersinnig und abstoßend, auch werden ihnen (seit der Zeit des Antiochos Epiphanes) regelmäßige Menschenopfer nachgesagt. Ihr Kultus ist absurd und trübsinnig; ihre übertriebene Sabbatheiligung, wodurch sie den siebenten Teil ihres Lebens verlieren, deutet auf stumpfe Trägheit. Sie sind von ungewöhnlicher Sinnlichkeit; unter sich gilt ihnen alles für erlaubt. Sie verweigern den Staatskult und schließen sich damit selbst vom Bürgerrecht aus. Sie sind, wie ihr Schicksal zeigt, ein zur Knechtschaft geborenes und den Göttern verhaßtes Volk. Die bedeutendsten Vertreter des römischen Schrifttums, Cicero und Tacitus, Seneca und Quintilian, dazu Dichter wie Persius, Juvenal und andere stimmen in diesen Vorwürfen überein. Bekanntlich zieht Tacitus, um die Sitten der Germanen seinen Lesern verständlich zu machen, Formen und Kategorien des römischen Lebens angemessen zum Vergleich heran (vgl. Germania, Kap. 13); in dem Judenexkurs der Historien fehlen solche Ver-

[1]) Vgl. dazu J. Leipoldt, Antisemitismus in der alten Welt (Leipzig 1933), S. 21 ff.

gleiche völlig, weil sie auf das artfremde Volk schlechterdings nicht angewendet werden konnten. Und es war wohl nicht die Tatsache der Andersartigkeit als solche, die dieses Volk als eine „perniciosa ceteris gens" erscheinen ließ, sondern ihr Leben in der Zerstreuung, ihre Propaganda, ihre Proselytenmacherei.

Zur Propaganda mußten die Formen der hellenistischen Literatur als Werkzeug dienen. Von echt hellenistischem Geist ist wohl nichts in die Tiefen des jüdischen Volkes gedrungen. Aber seit dem Exil zeigt sich in den Lehren und volkstümlichen Vorstellungen von Kosmologie und Eschatologie, von Engeln und Dämonen der Einfluß innerorientalischer Anschauungen; Syrisches und Persisches, verquickt mit griechischer Spekulation, ist eingedrungen und hat es ermöglicht, daß auch das Judentum als ein Bestandteil des hellenistischen Orients erscheinen konnte. Doch wie unüberbrückbar die Kluft zum Griechentum war, zeigen gerade die Bruchstücke jüdischer Hellenisten, die uns bei Alexander Polyhistor erhalten sind[1]). Demetrios versucht eine Chronologie der Geschichte Israels zu geben und wendet die griechischen Forschungsmethoden auf einen widerstrebenden Stoff an. Eupolemos schreibt über die Könige von Juda und verbindet damit die Absicht, die Liste griechischer Erfinder, denen nach hellenistischer Auffassung alle Kulturerrungenschaften zu verdanken sind, durch eine jüdische Liste zu ersetzen und somit die Juden als das eigentliche, den Heiden weit überlegene Kulturvolk hinzustellen. Artapanos konkurriert mit den Formen der griechischen Urgeschichte; den Musaios, den mythischen Lehrer des Orpheus, setzt er gleich mit — Moses. Dieser ist also der wahre Vater der Dichtkunst, aber auch der technischen Erfindungen, der Philosophie, der Staatsverwaltung (Einteilung Ägyptens) und erfährt wie ein griechischer Heros seine Apotheose, er wird als Hermes unter die Götter erhoben. — Es verdient näher untersucht zu werden, wie hier die griechischen Vorstellungen von Staat und Religion, Kultur, Recht und Geschichte völlig vergewaltigt und bis zum Absurden entstellt sind, um der wesensfremden jüdischen Wirklichkeit angepaßt zu werden; und mochte zum mindesten von Artapanos der Versuch einer Angleichung des Jüdischen an das Hellenische, nicht nur umgekehrt der Benutzung des Hellenischen für jüdische Zwecke, ernst gemeint sein, er war zum Scheitern verurteilt. — Gewiß war Philon tiefer in die griechische Bildung eingeweiht als diese seine Vorläufer und als die Mehrheit seiner Stammesgenossen überhaupt; er hat bei seiner allegorischen Auslegung der Schrift und seinen Traktaten verschiedene Elemente griechischer Philosophie (Skeptik, Platonismus, Stoa) mit imponierender Kenntnis und Geschicklichkeit verwertet und zu einer Art von Ganzem verbunden. Aber nie ist er aus der jüdischen Wirklichkeit ausgetreten; er hat nur bewußter und geschickter als die früheren Propaganda getrieben und den Interessen des Judentums gedient (vgl. oben S. 86). Schrift und Gesetz war und blieb ihm die Quelle aller Weisheit, und die allegorische Auslegung bedeutete für ihn kein Abrücken von der Ritualreligion. Auch der als Pharisäer erzogene Josephus hat in seinen beiden Geschichtswerken vor allem jüdische Propaganda getrieben. Und die jüdischen Sibyllenbücher, die

[1]) Vgl. zum folgenden Paul Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur (Tübingen 1907), S. 110 ff.



uns noch großenteils vorliegen und die Zeit vom 2. Jahrhundert v. Chr. bis zum 2. Jahrhundert n. Chr. umspannen, lassen stellenweise tiefe Blicke tun in jüdische Haß- und Rachegefühle wie auch in Träume von Weltherrschaft und fast kommunistisch gefärbte Zukunftsbilder, die hier höchst offenherzig ausgesprochen sind. —

Seit Cäsar, dem die Juden als ihrem besonderen Beschützer die Totenklage hielten (Sueton, Caesar, 84), hat die Regierung des römischen Staates ihnen außerordentliche Duldung erwiesen. Ihre religiöse Empfindlichkeit wurde peinlich geschont, die ungestörte Feier ihres Sabbats gewährleistet, die Pflicht zum Heeresdienst ihnen erleichtert oder erlassen, ja, sogar vom Kaiserkult wurden sie befreit! Tiberius griff in der Frage der Dienstpflicht schärfer zu, Caligula verlangte auch von ihnen göttliche Verehrung; doch aufs Ganze gesehen war die Toleranz der römischen Staatsführung kaum zu übertreffen. Auch das Aufflammen des jüdischen Kriegs im Jahre 66, der mit der Zerstörung Jerusalems durch Titus schloß, genügt nicht allein, um die seit den Flaviern, besonders seit Domitian, sich verschärfenden Maßnahmen des Staates gegen das Judentum zu erklären. Wenn man im Sinne des Thukydides nicht nur die Anlässe, sondern die wahrste Ursache sucht, so wird man den Erfolg der jüdischen Werbearbeit bei Nichtjuden, das Anwachsen der Proselyten, nennen müssen. Die Proselytenfrage ist die entscheidende und schwierigste auf dem Gebiet der Judenfrage in der Alten Welt.

Zu den typischen Vorwürfen gegen die Juden gehörte der Vorwurf der *ἀμιξία*, der Verweigerung einer Ehe mit Nichtjuden. Das bedeutet nicht, daß sie, etwa zur Reinhaltung der Rasse, solche Verbindungen bedingungslos vermieden hätten; sie verlangten nur mit rigoroser Strenge, daß der fremde Ehepartner die jüdische Religion und Lebensordnung annehmen, d. h. völlig Jude werden müsse, während sie umgekehrt nicht in einen fremden Glaubenskreis eintraten. „Bekehrungen von Juden zum Heidentum waren äußerst selten, während die Übertritte von Heiden . . . in die Hunderttausende gingen“ (Heinemann, a. a. O., Sp. 42). Damit wurden aber die Männer dem Staatskult und der vollen Erfüllung ihrer Bürgerpflichten, die Frauen der Bindung an ihre Familie und der Autorität des pater familias entrissen und mit Haut und Haar von einer fremden Gemeinschaft, von jenem privilegierten Staat im Staate für sich in Anspruch genommen. Erinnert man sich der fast einhelligen Ablehnung des Judentums durch die führenden Geister, die mit einer weitverbreiteten Abneigung der breiten Massen Hand in Hand ging, so steht man bei der Proselytenfrage vor einem historischen und psychologischen Rätsel. Es erheben sich dringende, der Lösung noch harrende Fragen. Zunächst: wer wurde Proselyt? Menschen welcher Art und Herkunft, welchen Standes, welcher Rasse oder Rassemischung? Und welche Gründe veranlaßten sie zum Eingehen und Aufgehen in den fremden Stamm, der den endgültigen Bruch mit ihrer bisherigen Welt forderte? Mit den Juden mußten sie das Los teilen, von der Allgemeinheit und besonders von ihren früheren Nächsten und Freunden verachtet und verabscheut zu werden; was entschädigte sie? Reichtum, Einheirat, Privilegien? Oder — die Religion? „Das Judentum der Diaspora hat ein starkes Bewußtsein seines weltgeschichtlichen Berufes; es hat die Pforten der

Synagoge weit aufgetan, den draußen Stehenden in strengeren oder freieren Formen die Beteiligung an seinen gottesdienstlichen Übungen ermöglicht und wirklich einen starken Anhang von Proselyten und ‚Gottesfürchtigen' gewonnen. Trotz der vulgären abschätzenden Beurteilung des Judentums hat doch seine Religion, die mit ihrem Monotheismus und ihrer strengen Moral sich als eine Religion der Aufklärung darstellte, eine bedeutende werbende Kraft besessen und am erfolgreichen Vordringen der orientalischen Kulte sich stark beteiligt" (Wendland,a.a. O., S. 118). Und was bedeutete dieser Zustrom von Proselyten für die Juden selbst, was hat bewirkt, daß sie bei aller Rassemischung Juden blieben, ja, immer mehr Juden wurden und die Aufgenommenen zu ihresgleichen umzuprägen wußten? — Nur eine Sammlung und kritische Bearbeitung konkreten Materials kann uns der Beantwortung dieser Fragen näherführen. Jedenfalls: nicht gegen das Judentum und seine Religion unmittelbar, sondern gegen seine unerwünschte Propaganda, sein Übergreifen auf römische Bürger und seine Machterweiterung richteten sich die Abwehrmaßnahmen des römischen Staates (Fiscus judaicus, Verbot der Beschneidung, Verbot des förmlichen Übertritts zum Judentum), und zwar blieben sie ohne durchschlagenden und nachhaltigen Erfolg. Als eine gewaltige, ja überlegene Macht, der für die Zukunft unerhörte Möglichkeiten verheißen sind, mußte sich das Judentum weiten Kreisen darstellen. Eine solche Macht, mag sie noch so anrüchig scheinen, lockt an. Und zu denken gibt der fanatische Vernichtungswille, mit dem die Juden nach dem Bericht des Dio Cassius während Trajans Partherzug in Ägypten, Kyrene und Kypros die Griechen und Römer zu Tausenden hinschlachteten, während sie sich gleichzeitig in Mesopotamien gegen Rom erhoben. —

Intoleranter als das heidnische Rom stand das christliche dem Judentum gegenüber; aber dieser Gegner und Überwinder des Judentums und seiner starren und exklusiven Gesetzlichkeit war aus dessen eigenem Schoß hervorgegangen. Was das Neue Testament verkündet, ist doch dies, daß die Verheißungen der „Schrift", d. h. des Alten Testaments, nun erfüllt seien. Also selbst die Überwindung des Gesetzes, die man als neu und umwälzend betrachten darf, fußt auf dem Alten Testament. Andererseits war ihre Niederschrift und Verbreitung ohne griechische Sprache, ohne den griechischen Logos nicht möglich. Hellenischer Geist hat das Rüstzeug geliefert zur Formung, Deutung, Auslegung, systematisch-theologischer Darstellung des nicht hellenischen Gehaltes. So hat in der Frage der Religion der Kampf zwischen Ost und West mindestens mit einem Unentschieden, wenn nicht mit einem Sieg des Ostens geendet. Gegen die griechischen Vorstellungen von Staat, Politik, Recht, Philosophie, Musenkunst, Plastik, Baukunst, Körperbildung konnte der Orient keine bedeutenden Gegenwerte aufstellen, keine starke Gegenposition beziehen, er konnte das alles ablehnen oder kopieren. Aber eine Gegenposition gegen die echt hellenische und arische Religiosität *hatte* der Osten. Die Fähigkeit, in *allen* Äußerungen und Gestaltungen des Daseins etwas Göttliches zu finden, etwas Ehrwürdiges, in der Gottheit kein Subjekt zu sehen, sondern eher ein Prädikat, die gestaltgewordenen Aspekte der Lebenswirklichkeit, den Kultus um der staatlichen und häuslichen Gemeinschaft willen einzuhalten, aber dabei ohne festes Dogma auszukommen — sie ist durch östliche Einwirkung verloren

oder, wie man im Hinblick auf manche großen Deutschen, vor allem auf Hölderlin, vielleicht sagen darf, nur verschüttet. Vom Hellenismus her, dem die Lebens- und Staatsgrundlagen der Religion verlorengegangen waren, und von Nachahmungen des Rokoko usw. her hat man dergleichen für Spiel, für „Götterapparat“ der Dichtung gehalten; nein, es war Ernst, es ist Ernst. Aber diese Spannweite wird gefährdet, wenn die naturhafte Sicherheit nicht mehr intakt ist, wird anfällig und läßt sich allzu leicht von dem Einseitigen, dem Engeren überwältigen.

Wir sprachen von der Auseinandersetzung hellenischen und jüdischen Geistes in grauer Vergangenheit; aber ist sie nicht noch Gegenwart?

6.

Das Hehlerrecht der Juden und Lombarden

Von

Herbert Meyer

Auf ein Handelsprivileg, das im Mittelalter eine bedeutende Rolle im Wirtschaftsleben Europas spielte und bis in unsere Zeit nachgewirkt hat, möchte ich Ihre Blicke lenken, auf ein Privileg, das fremden Händlern zugute kam, die sich rassisch und rechtlich von der Bevölkrung, unter der sie lebten, scharf absonderten. Juden und Lombarden waren seine Nutznießer. Um ein mittelalterliches Privileg handelt es sich. Das allein besagt noch nicht viel. Denn im Mittelalter pflegte sich alles Sonderrecht in das Gewand des Privilegs zu kleiden. Wo heute die Gesetzgebung arbeitet, wählte man damals den Weg der besondern Verleihung. In Stadtfreiheitsbriefen, Zunftprivilegien usw. ist das für große Kreise der Bevölkerung objektiv geltende Recht enthalten, keineswegs nur Vorrechte einzelner Personen oder Personenklassen. Daraus, daß jüdische Händler und lombardische Kaufleute sich Privilegien erteilen ließen, ist also noch nicht zu schließen, daß es sich um etwas andres handelt als um die Zuerkennung etwa der Kaufmannseigenschaft, der heutigen Eintragung ins Handelsregister vergleichbar, mit der Wirkung, daß das Sonderrecht des Handelsstandes auf sie Anwendung fände. So liegt unser Fall aber nicht: die Stellung der Juden und Lombarden ist wesentlich verschieden von der der Gildekaufleute. Durch einzelne Bestimmungen der Privilegien werden wirklich Vorrechte erteilt, die den Begünstigten rechtlich erheblich besser stellen als alle übrigen Gewerbetreibenden: wir haben auch nach heutiger Auffassung Privilegien vor uns, Ausnahmerechte, die einen Vorteil gewähren.

Von solchen allein soll hier die Rede sein. Nicht als ob ich das Ungünstige in der Stellung der Juden des Mittelalters übersähe. Daß sie nicht beneidenswert war, ist bekannt genug. Das alles ist oft genug behandelt worden. Aber viel weniger hat man die Kehrseite betrachtet. Vor der Tragik der Judenverfolgungen entschwanden dem Auge des Historikers wie des Juristen die Begünstigungen, deren sich die Juden erfreuten. Diese Vorrechte kamen hauptsächlich dem Gewerbebetrieb der Juden zugute. Dem reinen Geldgeschäft und dem Pfandleihgewerbe diente die Befreiung vom kanonischen Zinsverbot, das Wucherrecht, das Recht der Juden, Wucher, d. h. Zinsen zu nehmen, das einzige Privileg, das auch in der frühern Literatur schon Beachtung gefunden hat. Viel

weniger bekannt ist ein zweites, wirtschaftlich gleich wichtiges Vorrecht, das im Spätmittelalter besonders dem Pfandleihgeschäft, dem Altwaren- und Pferdehandel der Juden diente, das Recht, gestohlene Sachen nur gegen Ersatz des darauf gegebenen herauszugeben zu brauchen, das jüdische Hehlerrecht. Ihm habe ich vor mehr als dreißig Jahren, ausgehend vom deutschen Recht der beweglichen Sachen, eingehende Studien gewidmet[1]).

Wie rechtfertigt es sich nun, daß ich zusammen mit den Juden auch die Lombarden genannt habe? Weil sie dasselbe Vorrecht genossen. Nicht von jenen Großkaufleuten spreche ich, die aus Florenz oder Genua nach Deutschland kamen und dort Geldgeschäfte größten Stils betrieben, den Staatskredit pflegten, Darlehen an Fürsten erteilten usw. Sie bedurften so kleiner Mittel nicht. Sondern um eine geringere Klasse italienischer Gewerbetreibender handelt es sich, um die sogenannten Kawerschen, die seit dem 13. Jahrhundert Europa überfluteten und neben dem Geldgeschäft auch das Pfandleihgewerbe betrieben[2]). Sie stammten nicht aus der französischen Stadt Cahors (Cadurcum), nach der sie den Namen Caturcini (Caorsini) tragen und deren Bürger vielleicht ihre Vorläufer waren, sondern, wie Aloys Schulte[3]) gezeigt hat, fast ohne Ausnahme aus der damals bedeutenden oberitalienischen Stadt Asti. Sie ließen sich, gleich den Juden, für ihr Handelsgewerbe von den Königen und Stadtherrn Privilegien erteilen; und diese zeigen in ihrem Inhalt viele Anklänge an die Judenprivilegien. Auch der hier herausgegriffene Satz, der dem Juden Rechte an gestohlenen Sachen zu erwerben gestattet, findet sich in den meisten Astigianenprivilegien. Daß es sich dabei um den gleichen Rechtssatz, eine auf die gleiche Quelle zurückgehende Rechtsbildung handelt, zeigt die Gegenüberstellung der betreffenden Artikel in den beiden ältesten in Betracht kommenden Denkmälern, einem Judenprivileg eines deutschen Kaisers aus dem Ende des 11. und einem wallonischen Kawerschenprivileg aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts.

Privileg Heinrichs IV. für Speyerer Juden von 1090 (A. Hilgard, Urkunden zur Geschichte der Stadt Speyer 1885, S. 12):

Si autem res furtiva apud eos inventa fuerit, si dixerit Judeus se emisse, iuramento probet secundum legem suam, quanti emerit et tantundem accipiat et sic rem ei cuius erat restituat[4]).

Privileg des Grafen Wilhelm von Hennegau für Kawerschen von Quesnoy und Forrest vom 7. Oktober 1313 (S. Koch, Italienische Pfandleiher, Breslauer Inaugural-Dissertation 1904, S. 21) § 13:

[1]) Herbert Meyer, Entwerung und Eigentum (im folgenden E. u. E.) im deutschen Fahrnisrecht, Jena 1902, Dritter Abschnitt, Das jüdische Hehlerrecht, S. 166—278; vgl. auch die Zeitschrift „Grenzboten", 1902, III, S. 121 ff., jetzt auch „Deutsche Rechtswissenschaft", II (1937) S. 97—111. Die Ergebnisse meiner Schrift sind in vollem Umfang übernommen worden von Paul Rehme, Geschichte des Handelsrechts, Ehrenbergs Handbuch des gesamten Handelsrechts, I (1913), S. 131 ff., 170 f.

[2]) E. u. E., S. 261 ff., Rehme, S. 127, 133.

[3]) Geschichte des mittelalterlichen Handels und Verkehrs, I (1900), S. 311 ff.

[4]) Wenn aber eine gestohlene Sache bei ihnen gefunden werden sollte, dann soll der Jude, wenn er sagen sollte, er habe sie gekauft, durch Eid nach seinem Recht beweisen, wie teuer er sie gekauft habe, und ebensoviel erhalte er und erstatte dagegen die Sache an den Eigentümer zurück.

Et se il avenoit ke aucun waige embleit u a tort deportet fussent mis es maisons des dis lombars, nous ne volons mie ke il soient tenut dou rendre devant ce quil soient bien et entirement paiet de leur cateil et de leur coustenges, de quoit on les doit croire u lun diaus sans maise okison a leur simple parolle sans autre provance faire[1]).

Das widerspricht dem deutschen und dem römischen Recht. Die Kawerschen konnten es auch nicht aus Italien mitbringen. Nach römischem Recht kann man seine Sachen grundsätzlich mit der Eigentumsklage von jedem Besitzer herausverlangen. Und bei res furtivae ist auch die Ersitzung durch einen gutgläubigen Erwerber ausgeschlossen. Die germanische Klage um Gut aber stützt sich gerade auf Gewereverlust wider Willen, in erster Linie auf Verlust durch Diebstahl und Raub. Dann kann der Verlierer mit der Anefangsklage gegen jeden Besitzer vorgehn. Der Erwerber muß sich durch Gewährschaftszug, das heißt durch Benennung seines Vormanns reinigen. Sonst wird er als Dieb bestraft: „Wo der Gewähre fehlt, fehlt nicht der Strick.“ Nach unsern Privilegien aber genügt das bloße Wort: „Ich habe die Sache gekauft oder als Pfand erhalten.“ Der Erwerber kann die Höhe der Summe, die er verausgabt hat, beschwören und braucht die Sache nur gegen deren Rückerstattung herauszugeben. Nach deutschem Recht dagegen muß der Käufer die Sache selbst dann ohne Ersatz fahrenlassen, wenn er seinen Gewährsmann stellt[2]). Er mag sich an diesen halten. Und wenn er sie öffentlich vor Zeugen auf dem Markt gekauft hat, ohne seinen Verkäufer zu kennen, so geht er zwar, wenn er das nachweisen kann, straffrei aus. Aber sein Geld büßt er ein[3]). So ausdrücklich im Sachsenspiegel[4]). Nach einigen germanischen Rechten hat allerdings der öffentliche Kauf auf dem freien Markt die Wirkung, daß der Erwerber durch die Kundbarkeit des Erwerbs ein Gegenrecht erlangt auf das, was er öffentlich für die Sache hingegeben hat[5]). Von solcher Öffentlichkeit aber ist hier — beim Juden und Kawerschen — keine Rede. Er kann die Sache heimlich erworben haben, vielleicht unter verdächtigen Umständen. Er braucht sich auch nicht vom Diebstahlsverdacht zu reinigen. Kein andrer Beweis wird verlangt, als der einfache Eid über die hingegebene Summe. Es ist danach klar, daß man auch nicht von gutgläubigem Erwerb sprechen kann[6]). Im übrigen kennt unser modernes Recht zwar unter dieser Voraussetzung einen Erwerb vom Nichtberechtigten. Aber gerade bei gestohlenen und abhanden gekommenen Sachen findet er nicht statt. Also vom Standpunkt des alten wie des geltenden Rechts erscheint das Vorrecht der Juden und Lombarden als völlig abnorm.

[1]) Und wenn es sich begäbe, daß irgendein gestohlenes oder zu Unrecht entfremdetes Pfand in die Häuser besagter Lombarden gebracht würde, dann wollen wir durchaus nicht, daß sie gehalten sein sollten, es zurückzugeben, bevor sie nicht gut und gänzlich bezahlt wären für ihr Kapital und ihre Kosten, worüber man ihnen glauben soll oder einem von ihnen ohne Gefährde auf ihr schlichtes Wort, ohne einen andern Beweis anzustellen.

[2]) E. u. E., S. 97 ff.

[3]) Ebenda, S. 102 ff., 110 ff. [4]) II 36 § 4.

[5]) E. u. E., S. 127 ff., Rehme, S. 170.

[6]) Wilhelm Grau, Antisemitismus im späten Mittelalter (1934), S. 36 f., meint daher eine durch allmähliche Entwicklung zum Hehlerrecht zerstörte ursprünglich sinnvolle Grundlage annehmen zu müssen.

Wie ist diese Ausnahmeerscheinung und der Parallelismus beider Vorschriften zu erklären? Juden und Lombarden betreiben beide Kreditgeschäfte. In einer Zeit, in der das Zinsennehmen von der christlichen Kirche und der herrschenden Weltanschauung als sündhaft abgelehnt und verboten wurde, setzten sie sich über dieses Bedenken hinweg. Die Kawerschen waren die schlimmsten Konkurrenten der Juden als christliche Geldverleiher. So finden wir in den Handelsprivilegien, die sie sich erteilen ließen, denn auch das zweite Vorrecht der Juden, das Wucherrecht, das heißt das Recht, Zinsen zu nehmen[1]). Andernfalls wären sie ihnen gegenüber nicht konkurrenzfähig gewesen. In der Tat stehen Hehler- und Wucherprivileg in einem innern Zusammenhang. Darlehen werden natürlich immer nur gegen Sicherheit gewährt. Als solche kommt für fremde Kaufleute, wie es Juden und Lombarden sind, grundsätzlich nur das Faustpfand in Frage, zumal Juden wie Fremden seit dem Hochmittelalter der Erwerb von Grundeigentum regelmäßig verschlossen war. So finden wir beide nicht nur als Geldverleiher, sondern insbesondre als Pfandleiher. Da nun Leute, die Geld gegen Pfand aufnehmen wollen, das nicht an die große Glocke hängen, sondern heimlich kommen, da sie ferner dem Gläubiger häufig persönlich unbekannt sein werden, so ergab sich für diese Gewerbetreibenden die ungeheure Gefahr, daß Unberechtigte gestohlene Sachen bei ihnen verpfändeten, und daß sie dann als Hehler von Diebsgut nach germanischem Recht wie Diebe gehängt wurden, weil sie sich über den Erwerb nicht durch Stellung ihres Gewährsmanns und von Zeugen ausweisen konnten. Der Betrieb des Pfandleihgewerbes ist also die Erklärung dafür, daß das Hehlerprivileg sich wie bei den Juden auch bei den Lombarden findet. Hat doch das bankmäßige Darlehn gegen Sicherheit von diesen den Namen Lombardgeschäft empfangen. Die Eigenheiten dieses Geschäfts, insbesondre die Befugnis, das Pfand nach Ablauf einer kurzen Frist, im Mittelalter meist Jahr und Tag, freihändig zu verkaufen, treten nun gleichfalls in den Lombardenprivilegien in derselben Form auf wie in den Judenprivilegien[2]). Und auch die gleichen Ausnahmen vom Hehlerrecht, finden sich hier. So insbesondre das auf religiösen Bedenken beruhende Verbot des Erwerbs von Kirchengeräten[3]). Da die Judenprivilegien die ältern sind, so kann kein Zweifel bestehen, daß die Lombarden sich ihre Vorrechte nach dem Muster ihrer ältern Konkurrenten haben erteilen lassen. Das wird zur Gewißheit durch den Umstand, daß in den alten Judenprivilegien das Hehlerrecht stets für den Fall des Kaufs der gestohlenen Sache durch den Juden gewährt wird[4]), während in den spätern und in den Lombardenprivilegien nur der Verpfändung gedacht wird. Das hängt damit zusammen, daß die Juden im Frühmittelalter Warenhandel trieben, und zwar seit dem 7. Jahrhundert überseeischen Großhandel, auch Sklavenhandel. Seit der Erobrung Syriens durch die Araber hatten sie den Welthandel der Syrer an sich gerissen, verloren ihn aber wieder, als sich in der Zeit der

[1]) E. u. E., S. 262; vgl. auch Zürich 1324 (Zeller-Werdmüller, Zürcher Stadtbücher, I, 1899, S. 33, Nr. 89), über das Recht der „Juden ald Cauwerschin" auf Hauptgut und Gesuch.

[2]) E. u. E., S. 264, 267.

[3]) Auf Grund karolingischer Kapitularien. Ebenda, S. 265 f., vgl. S. 208 ff.

[4]) Ebenda, S. 194 ff., 238 ff.

Kreuzzüge Handelsbeziehungen zwischen den europäischen Ländern und dem Orient anbahnten. Bis dahin waren sie mit ihren über den ganzen Orient und Okzident verstreuten Kolonien die geborenen Vermittler dieses Welthandels gewesen[1]). Mit dem Aufkommen der Städte und Kaufmannsgilden büßten sie dann auch die Reste des Warenhandels ein. Die Ausbrüche des Judenhasses in der Zeit der Kreuzzüge zwangen sie, ihre Werte mobilzuhalten. So sind sie zu bloßen Geldhändlern und Pfandleihern erst seit dem Hochmittelalter geworden. Es ist also nicht richtig, daß das Hehlerprivileg der Juden erst durch das Pfandleihgeschäft veranlaßt wurde. Es ist älter als dieses und hat ursprünglich der Verteidigung des Juden bei jedem Erwerb von gestohlenen Waren, ob nun zu Eigentum oder zu Pfandrecht, gedient.

Wie kam es nun aber zur Verleihung dieses seltsamen Vorrechts an die jüdischen Händler? Beim Wucherrecht liegt der Grund klar zutage. Das Christentum beherrschte im Mittelalter das gesamte Leben der Volksgemeinschaft und ihre Rechtsordnung. Da das kanonische Recht nun davon ausging, daß Geld keine Früchte bringe, und daß daher das Zinsennehmen Sünde sei, konnte das Volksrecht keine Ausnahmen von diesem Verbot zulassen. Handelte es sich aber um Fremde, für die das Volksrecht nicht galt, und um Nichtchristen, die den kirchlichen Geboten nicht unterstanden, so fielen diese Gründe weg. Da man im Mittelalter Leute nötig hatte, von denen man Geld gegen Zins entleihen konnte, so gestattete man es den Juden. Ganz gewiß erschien das auch den Königen, die das Privileg erteilten, wie Heinrich IV., sittlich nicht unbedenklich; aber eben darum bewilligte man es den verachteten Juden für ihren Geldhandel. Das kann jedoch nicht der Ausgangspunkt für die Verleihung des Hehlerprivilegs gewesen sein. Denn dieses diente ja schon dem frühmittelalterlichen Warenhandel der Juden. Gewiß waren die deutschen Könige und schon ihre Vorgänger im fränkischen Reich auch an diesem interessiert. Vor dem Emporblühen der Städte gab es in Deutschland außer den Juden keine Großhändler, die überseeische Beziehungen hatten und Fernhandel mit dem Orient betrieben. Die starke wirtschaftliche Stellung der Juden erklärt die Begünstigung, die sie unter den Karolingern, besonders unter Ludwig dem Frommen, erfuhren. Aber es kann doch eben nur ihr eignes Interesse, ihr eigner Wunsch gewesen sein, der zur Anerkennung des Hehlerrechts führte. Sie kamen, wohl besonders beim Ankauf von Wertgegenständen, vor allem solchen aus Edelmetall, öfters in die Verlegenheit, sich über den Erwerb ausweisen zu müssen, und suchten sich da den Vorschriften des strengen germanischen Prozeßrechts zu entziehen. Und über den Weg, auf dem sie es erreichten, unterrichtet uns das Privileg Heinrichs IV. ausdrücklich; „secundum legem suam", nach seinem eignen Recht, nach jüdischem Recht, kann sich der Jude verteidigen: er darf auf seinen Eid nehmen, daß er soundsoviel für die Sache gegeben habe und erhält dann den Preis zurück.

Wie aber war es möglich, daß der Jude im germanisch-christlichen Mittelalter die Anwendung seines jüdischen Nationalrechts erzielte? Nun: es ist eine allgemeine Erscheinung, daß im Handelsverkehr sich zuerst die Anerkennung des

[1]) Ebenda, S. 168 f., 170 ff.

Fremden und des fremden Rechts durchsetzt. So wurden Einrichtungen des griechischen Seehandelsrechts, das Seedarlehn, die lex Rhodia de jactu, schon früh in das römische Recht übernommen. Und ein Tauschverkehr durch Niederlegen und Abholen der Ware und ihres Gegenwerts im Urwald oder an der Grenze findet sich schon bei Primitivvölkern, die grundsätzlich an der völligen Rechtlosigkeit aller Fremden festhalten; denn man hat ihre Erzeugnisse nötig. Weil man sie brauchte, hat das alte Westgotenrecht (XI 3. 2) den „transmarini negotiatores" bei Streitigkeiten untereinander die Anerkennung ihres Rechts gewährleistet. Und so mußte man auch im Frankenreich dem Juden, wenn man die von ihm aus dem Orient eingeführten Stoffe und Gewürze haben wollte, durch Anerkennung seines für ihn günstigern Rechts Zugeständnisse machen, die er für den Einkauf im Inlande nötig zu haben glaubte. Denn der herrschende Mangel an Bargeld und an Zahlungsbereitschaft zwang ihn, einheimische Werte als Gegenleistung anzunehmen. War doch der Handel noch großenteils Tauschhandel, oder wurden doch wenigstens Schmucksachen und Vieh als Zahlungsmittel verwendet. Wie aber sollte der Jude wissen, ob der vielfach von auswärts, vom Lande, am Marktort eintreffende Käufer den Gegenstand nicht entwendet oder von Dieben erhalten hatte?

Daß die Sache sich so abgespielt hat, ließe sich schon daraus folgern, daß das Hehlerrecht sich nicht nur in den deutschen Königsprivilegien und den ihnen nachgebildeten landesherrlichen Judenordnungen und vorher in den Satzungen bischöflicher deutscher Stadtherrn findet, daß es nicht nur gemeines deutsches, sondern daß es allgemeines europäisches Judenrecht gewesen ist. Es findet sich in Frankreich, Italien, Spanien, England[1]), Ungarn[2]), Polen[3]) und Litauen[4]). Es muß also den Juden angehaftet haben und von ihnen der christlichen Umwelt aufgedrängt worden sein, und nicht umgekehrt. Sonst wäre diese bei der Rechtszersplitterung des Mittelalters ungewöhnliche Gleichförmigkeit unerklärlich. Es läßt sich aber auch nachweisen, woher diese Rechtssätze stammen, nämlich aus dem allgemeinen jüdischen Nationalrecht, wie es in der Zeit nach dem Talmud unter den europäischen Juden gegolten hat. Schon das talmudische Recht erschwert die Verfolgung gestohlener Sachen in dritter Hand und erleichtert deren Erwerb mehr als jedes andre Recht[5]). Das hängt mit dem Beweissystem zusammen. Die für den Besitzer sprechende Eigentumsvermutung muß vom Kläger widerlegt werden. Behauptet er Verlust durch Diebstahl, so muß er allerhand äußere Merkmale des Einbruchsdiebstahls dartun; aber auch das nützt ihm nichts, wenn es Sachen sind, die er zu verkaufen oder aus der Hand zu geben pflegt. Ferner erwirbt der Käufer Eigentum, wenn die Sache unter solchen Umständen abhanden gekommen war, daß anzunehmen ist, der Verlierer habe die Hoffnung auf Wiedererlangung aufgegeben (Jiusch). Jiusch wird z. B. vermutet, wenn die Sache an einem belebten Ort gefunden oder erlangt

[1]) E. u. E., S. 198—204.
[2]) Belae regis iura Judaeorum c. 6, St. L. Endlicher, Rerum Hungaricarum Monumenta Arpadiana, 1849, p. 474.
[3]) Priv. K. Boleslaus von 1264 c. 6; J. V. Bandtkie, Jus Polonicum, 1831, p. 5 s.
[4]) Priv. von 1388 u. 1507 (1514), Zbior Praw Litewskich, 1841, S. 103, 107.
[5]) E. u. E., S. 181—190.

wird, wo in der Regel oder in der Mehrzahl Nichtjuden verkehren. Danach würde der Jude an der auf dem Markt in Europa in Zahlung genommenen Sache stets Eigentum erworben haben, auch wenn sie gestohlen war, und zwar ohne daß es auf seinen guten Glauben ankam. Da diese Grundsätze für die Juden in Europa von den Wirtsvölkern nie anerkannt worden wären, hat die Praxis der rabbinischen Talmudausleger[1]) sie dahin gemildert, daß die Sache stets dem Bestohlenen zurückgegeben werden solle, wenn dieser bereit sei, dem Käufer den Kaufpreis zurückzuerstatten. Dieser Lösungsanspruch des jüdischen Erwerbers findet nur dann nicht statt, wenn ihm nachgewiesen werden kann, daß er wissentlich gestohlenes Gut kaufte. Dann muß er die Sache ohne Entgelt herausgeben. Anderseits aber wird bei jedem Diebstahl Jiusch praesumiert. Ferner ist der jüdische Käufer stets berechtigt, die Höhe seines Lösungsanspruchs auf seinen Eid zu nehmen. Auch der Erwerb von einem notorischen Dieb oder um einen Hehlerpreis schadet ihm an seinem Recht nicht. Diese Grundsätze, die endgültig im Schulchan Aruch, Choschen Hemischpat 356 § 2 und 8 und in Rabbi Mose Isserles Glosse dazu und zu 368 niedergelegt sind[2]), sind die gleichen, die uns in den Hehlerrechtsprivilegien entgegentreten. Die Bezeichnung „Hehlerrecht" stammt nicht von mir, sondern ist die unter den rabbinischen Gelehrten übliche[3]). Der Dieb findet bei den jüdischen Händlern und Pfandleihern ein sichres Absatzgebiet. Er weiß, daß er hier mit Fragen über die Herkunft des Guts nicht behelligt wird. „Nulla de his requisitione facta" darf der Jude nach dem Privileg Herzog Friedrichs II. für Österreich von 1244 die Sachen erwerben[4]). Auch sonst findet sich in den alten Judenprivilegien nichts von dem Erfordernis etwa eines gutgläubigen oder öffentlichen Erwerbs. Das bedarf um so mehr der Hervorhebung, als trotz meiner Nachweisungen von 1902 noch heute das Gegenteil gelehrt wird. In dem soeben 1936 erschienenen neusten Grundriß der Germanischen Rechtsgeschichte[5]) ist zu lesen: „Bei Kauf auf offenem Markt konnte der Erwerber gegen Herausgabe der Sache Ersatz des Kaufschillings verlangen. Juden brauchen im Anschluß an jüdisches Recht im guten Glauben erworbene Sachen ebenfalls nur gegen Ersatz des Kaufpreises herauszugeben (sogenanntes jüdisches Hehlerrecht)." Die Worte „im guten Glauben" und „sogenanntes" bedeuten eine bedenkliche Entgleisung. Außerdem ist es verfehlt, den auf der öffentlichen Hingabe, also auf Kundbarkeit des Erwerbs beruhenden Lösungsanspruch, der sich übrigens auch nur in einzelnen germanischen Rechten findet und den deutschen Rechten zumeist fehlt, mit dem jüdischen Hehlerrecht zusammenzustellen.

Der Irrtum beruht auf dem philosemitischen Buch von J. E. Scherer[6]), der den

[1]) E. u. E., S. 190—192.
[2]) Als Niederschlag älteren Gewohnheitsrechts, ebenda, S. 191, vgl. S. 176—180.
[3]) Vgl. meine Mitteilung in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 47 (1903), Heft 7/8, S. 382 f. (Entgegnung auf die Besprechung von M. Eschelbacher, ebenda, Heft 3/4, S. 181 ff.)
[4]) E. u. E., S. 196, 197.
[5]) Von Cl. Frh. v. Schwerin, S. 196.
[6]) Die Rechtsverhältnisse der Juden in den deutsch-österreichischen Ländern (1901), S. 201 f. Danach ohne eigne Untersuchung Georg Caro, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden I (1908, 2. Aufl. 1924) S. 478, II (1920) S. 163; vgl. aber S. 164.

vom Juden nach dem österreichischen Privileg von 1244 zu leistenden Eid als „juramentum bonae fidei" bezeichnet hat, was ich seinerzeit sofort gerügt habe[1]). Während die ältern Privilegien übereinstimmend nur von einem Eid über die Höhe des Lösungsanspruchs sprechen, legt dieser Rechtsbrief den Juden den damit verbundenen Eid auf, „quod cum recepit, furtim esse ablatum aut raptum ignoravit". Daß solches Nichtwissen rein objektiv aufzufassen[2]) ist, geht daraus hervor, daß eben dieses Privileg es ist, das ausdrücklich hervorhebt, der Jude dürfe die Sache erwerben, ohne irgendwelche Nachforschungen über ihre Herkunft anzustellen. Nach jüdischem Nationalrecht mußte dem Juden sein Wissen um die Dieblichkeit der Sache nachgewiesen werden; auf diesem Standpunkt stehen auch noch die ältesten Privilegien. Und bezeichnenderweise haben sich die Lombarden das jüdische Vorrecht in dieser ursprünglichen Form erteilen lassen und zu wahren verstanden, als die Juden schon vielfach genötigt waren, ihr Nichtwissen zu beschwören: noch das Privileg des Grafen von Hennegau von 1313 befreit die Lombarden ausdrücklich von jeglichem Nachweis; man soll ihnen auf ihr Wort glauben, wieviel sie bezahlt haben, „sans autre provance faire". Ich muß der jüdischen Dissertation von Sylvain Koch[3]) die Anerkennung zollen, das richtig herausgearbeitet zu haben, was mir selbst seinerzeit entgangen war. Es handelt sich also bei dem Eid des Nichtwissens um eine Änderung des ursprünglichen Judenprivilegs, die dem germanischen Beweissystem[4]) Rechnung trägt. Nach diesem wird jedermann, der nicht als handhafter Täter überführt ist, zum Unschuldseid zugelassen; es gibt nur ein Beweisrecht, keine Beweislast. Insofern liegt also keine Verschlechterung der Rechtsstellung des Juden vor.

Eine solche ist aber auf Grund der Autorität des Sachsenspiegels seit dem 13. Jahrhundert bei uns teilweise durchgedrungen. Wie erwähnt, hatten schon karolingische Capitularien aus religiösen Gründen den Juden den Erwerb von Kirchengeräten bei Strafe verboten[5]). Trotzdem ist das vielfach vorgekommen, und ein Privileg Heinrichs von Meißen von 1265 läßt es sogar ausdrücklich zu[6]), wenn der Jude Zeugen über die Verpfändung zuzieht, um sich vom Diebstahlsverdacht reinigen zu können. Das führt dazu, die Ausnahme nicht mehr auf religiöse Gründe, sondern auf die besondere Diebstahlsverdächtigkeit der res sacra zurückzuführen. So wird das Verbot zum Teil auf zerbrochne und zusammengeschlagene Kelche beschränkt. Und andere verdächtige Gegenstände werden daneben genannt[7]): blutige und nasse Kleider, sowie wegen des Verdachts der Entwendung durch das Gesinde oder Gewerbegehilfen: Haus- und Ackergerät, Arbeitstiere, ungedroschnes oder ungeworfeltes Getreide und Rohstoffe,

[1]) E. u. E., S. 197, Anm. 14.
[2]) E. u. E., S. 192.
[3]) Italienische Pfandleiher im nördlichen und östlichen Frankreich, Breslau 1904, S. 30 ff.
[4]) Von einer Beurteilung des guten Glaubens nach freiem Ermessen durch den (jüdischen) Richter, wie er mit Eschelbacher, a. a. O., S. 185, annimmt, ist natürlich keine Rede; die dort angeführte Stelle des Choschen Mischpat enthält lediglich ein Verbot, Sachen zu erwerben, bei denen gewisse objektive Kriterien der Dieblichkeit vorliegen.
[5]) E. u. E., S. 208 ff.
[6]) Ebenda, S. 212 f.
[7]) Ebenda, S. 214—219.

die von Handwerkern verarbeitet zu werden pflegen, letztere, wie Wilh. Grau[1]) gezeigt hat, auch deswegen, weil die Juden solche Stoffe vielfach durch Böhnhasen verarbeiten ließen und so die Zunftvorrechte verletzten. Auch bei solchen Sachen, insbesondre bei Vieh, wird der Erwerb vor Zeugen vielfach gestattet[2]). Das hat der Sachsenspiegel III 7 §4 verallgemeinert. Er wendet auch auf den Juden das deutsche Kundbarkeitsprinzip an: Dieser erhält den Lösungsanspruch nur für Sachen, die er kauft „unverholen unde unverstolen bî dages lichte unde nicht in beslôteme hûs". Er muß zwei Zeugen zuziehn und seinen Erwerb nicht durch Eineid, sondern mit ihnen als Helfern selbdritt beweisen. Damit wäre dem Hehlerrecht der Stachel ausgebrochen gewesen, zumal das Sachsenspiegelrecht den Juden auch noch für unfähig erklärt, eines Christen Gewährsmann zu sein. Wer von einem Juden kaufte, hatte es sich also selbst zuzuschreiben, wenn er sein Geld dabei verlor. Nur hat sich das Sachsenspiegelrecht gerade in diesem Punkt nur sehr partikulär durchgesetzt[3]). Standen doch die kaiserlichen Privilegien dagegen; denn Friedrich II. hat im Jahre 1236 das dem Speyrer entsprechende Wormser Privileg Heinrichs IV. in der gleichlautenden Fassung Friedrich Barbarossas von 1157 auf alle Juden Deutschlands (universis Judeis Alemanniae) ausgedehnt[4]).

So muß der Schwabenspiegel[5]) klagen: „Leihet ein Jude auf diebiges oder räubiges Gut, so sollte er das Gut wieder herausgeben wie ein Christ. Das wäre Recht. Doch haben sie ein beßres Recht erkauft. Das haben ihnen die Könige gegeben wider Recht, daß sie leihen auf diebiges und räubiges Gut." Der Sachsenspiegel[6]) meint, daß schon Joseph das Judenschutzrecht erlangt habe vom Könige Vespasianus, da er dessen Sohn Titus gesund machte von der Gicht. Darin kommt natürlich nur das Bewußtsein zum Ausdruck, daß es sich um ein uraltes Vorrecht handle. Das Gefühl, daß gerade das Hehlerrecht ungerecht sei, tritt oft hervor, am leidenschaftlichsten im Wiener Stadtrechtsbuch[7]). Es sei falsch, den Juden Vorrechte vor den Christen zu erteilen; denn „es ist selten, daß ihr Juden gegen uns Christen auf ein Recht verzichtet". Die Reglung des Pfandrechts in der Wiener Judenhandfeste sei nicht so, wie es „redlich und recht wäre, da die verfluchten Juden viel besser Recht haben gegen die Christen, als die Christen gegen die Juden. Denn alle die Pfänder, die gestohlen und geraubt sind, wo man die findet bei Christen, es sei Schankwirt, Händler, Bäcker oder Fleischer, Krämer oder wie sie genannt sind, die müssen die wiedergeben ohne alle Lösung . . . und hat der arme Mann sein Geld verloren, das er auf die Pfänder geborgt hat . . . Das fällt den Juden nicht ein."

In der Tat sind die Klagen über Juden als Diebshehler allgemein[8]). Sie beginnen zur Zeit Karls des Großen. Im 11. Jahrhundert vermutete man gestohlene

[1]) A. a. O., S. 35, 39, 41 f., vgl. auch S. 51.
[2]) E. u. E., S. 220 ff.
[3]) Ebenda, S. 223 ff., 233 ff.
[4]) Ebenda, S. 195.
[5]) Laßb., c. 261, E. u. E., S. 236 f.
[6]) III 7 § 3, vgl. Grenzboten, 1902, III, S. 124.
[7]) a. 145, vgl. E. u. E., S. 269, Grenzboten S. 125.
[8]) E. u. E., S. 209, 198 f., 201, 212, 242—248, auch Grau, S. 35 ff., 41, 43.

Sachen in erster Linie bei Juden; im 12. Jahrhundert klagt der Abt Peter von Cluny, daß sie „de his quae furtim a furibus empta vili pretio res carissimas comparant". Den gleichen Vorwurf erhebt unter Anfechtung des gegen die evangelische Wahrheit verstoßenden Hehlerrechts eine Magdeburger Provinzialsynode von 1403, und auch die Reichspolizeiordnung von 1530 stellt fest, daß die Juden „auf raubliche und diebliche Güter leihen", was eine Judenordnung Kaiser Ferdinands von 1561 bestätigt. Auch die Trierer Statuten von 1593[1]) bestimmen, die Juden sollten „kein ursach geben zur Dieberei . . . , wie leider vielmal geschehen". Ähnlich Frankfurter Verordnungen von 1687, 1757, 1760[2]), Kgl. Preußisches Edikt vom 15. Januar 1747, Hochberger Judenordnung von 1780[3]), Eingaben der Ulmer Handlungsinnung an die Regierung von 1815 und an die Württ. Stände von 1827 usw. Solche Klagen reichen also aus der Frühzeit des Judenschutzrechts bis in die Jahre der Judenemanzipation. Sie waren übrigens einer der Hauptgründe der Gegner dieser Befreiungsmaßnahme. Auch die jüdischen Autoritäten selbst haben die Richtigkeit solcher Vorwürfe zugestanden. So heißt es in einem Beschluß der allgemeinen deutschen Rabbinersynode von 1603[4]): „Wie wir hören und mit eigenen Augen gesehen haben, sind die großen und fürchterlichen Leiden — gepriesen sei Gott, der uns nicht ganz zu ihrer Beute hat werden lassen — über uns gekommen durch das Verschulden jener Sünder, die das Silber und das Gold, das in der Hand von Dieben ist, erwerben. Darum ist von diesem Augenblick und weiter beschlossen, daß wenn von einem erwiesen ist, daß er mit einem, der ein Dieb ist, Geschäfte macht, von ihm etwas abkauft oder ihm ein Darlehn auf ein Pfand gibt, oder daß es einer jener Gegenstände ist, die uns von unserm Herrn, dem Kaiser — Gott erhöhe seinen Glanz! — verboten sind, so soll derselbe der Strafe der . . . Aussonderung [das heißt des jüdischen Bannes] anheimfallen . . ."

Damals war das Hehlerrecht reichsrechtlich schon aufgehoben. Daß es sehr mißliebig war und vielfach angegriffen wurde, haben wir bereits gesehn. In der Tat ist wohl gerade durch dieses Vorrecht, zusammen mit dem Wucherrecht, die Mißstimmung gegen die Juden besonders verschärft worden. Von je hatte die Kirche sich dagegen gewendet. Schon 1215 versuchte ein Beschluß des IV. Lateranischen Konzils (c. 41) es abzuschaffen (c. 20 x de praescr. 2, 26)[5]); aber das hat Friedrich II., der die Judensteuern brauchte, nicht abgehalten, es zum allgemeinen Reichsrecht zu machen. Noch 1273 beklagt sich Bischof Bruno von Olmütz in einem Brief an Papst Gregor X., daß die Juden nicht einmal gezwungen würden, gestohlne Kelche und geistliche Bücher umsonst herauszugeben[6]). In Polen, wo nicht das Reichsrecht, sondern ein Privileg König Boleslaws von 1264 maßgebend war, hat ein Synodalbeschluß des Bistums

---

[1]) Publ. d. Ges. f. Rhein. Geschichtsk., 29 (1915), S. 153, 4.
[2]) Beyerbach, Samml. d. VO. d. Rst. Fr. (1798 f.), VI, S. 1252 ff., IV, S. 662, I, S. 24 f.
[3]) Paul Tänzer, Die Rechtsgeschichte der Juden i. Württ. 1806—1828 (1922), S. 95 f., § 24 f.
[4]) E. u. E., S. 246.
[5]) Johann Kapras, Das Pfandrecht im böhmisch-mährischen Stadt- und Bergrechte, Gierkes Unters., 83 (1906), S. 82 f.
[6]) E. u. E., S. 212.

Gnesen die Abschaffung im Jahre 1285 beschlossen[1]); doch ist damit das weltliche Recht ebensowenig berührt worden[2]) wie in Deutschland durch den entsprechenden Magdeburger Synodalbeschluß von 1403. Dagegen verfügte in England[3]) eine Parlamentsakte von 1275: „quod Judaei pecuniam amplius non praestabunt ad usuram; et si aliquod furtum penes eosdem inventum fuerit, suspendantur ut caeteri latrones." Also Beseitigung des Wucher- und des Hehlerrechts mit einem Schlage. Freilich wurden hier schon im Jahre 1290 die Juden völlig vertrieben. Dasselbe geschah in Frankreich im Jahre 1400 und in Spanien im 15. Jahrhundert. Damit hört hier überall die Anwendung des Hehlerprivilegs auf. Nur im päpstlichen Avignon ist es noch im 16. Jahrhundert bezeugt[4]). In Polen erfolgte die Aufhebung durch das weltliche Recht in den Jahren 1523 und 1532[5]). In Deutschland erwuchs dem Hehlerrecht mit der Rezeption ein einflußreicher Gegner in den gelehrten Juristen[6]). Da das Privileg als Reichsrecht von der territorialen Gesetzgebung der Fürsten und Städte nicht beseitigt werden konnte, andrerseits aber gegen die Grundsätze des römischen Rechts verstieß, half sich der bedeutendste dieser rechtsgelehrten Gesetzgeber, Ulrich Zasius, in seinem Freiburger Stadtrecht von 1520 mit dem Radikalmittel, allen Umgang und Geschäftsverkehr mit den Juden zu verbieten: „daß unsre inwoner und verwandten mit den Juden dhein gemeinschaft haben, noch ichts von inen entlehnen, uffnemen oder in anderweg heimlich noch offenlich mit inen handlen, ouch dhein uffenthalt noch durchschlouff geben sollen." Zahlreiche Städte, so 1521 Regensburg, das bereits im 15. Jahrhundert das Hehlerrecht nicht mehr anerkennen wollte, sowie geistliche und weltliche Territorialherrn verschafften sich Privilegien wider die Juden[7]). Die allgemeine Mißbilligung des Wucher- und Hehlerrechts in der Reichspolizeiordnung von 1530 war offenbar wirkungslos; so erging durch die entsprechenden Reichsgesetze von 1548 und 1577 ein förmliches Verbot[8]). Aber auch dieses setzte sich trotz der gegen die Juden herrschenden Mißstimmung nicht durch. Der erwähnte Beschluß der jüdischen Generalsynode von 1603 ist ein sprechendes Zeugnis dafür. Aber auch die Landesgesetzgebung, selbst die des Kaisers in Böhmen und Mähren, hat sich nicht gescheut, das Hehlerrecht noch weiterhin anzuerkennen. Obwohl hier schon Landtagsbeschlüsse von 1494 und 1513 die Abschaffung verfügt hatten, haben Rudolf II. 1585, Ferdinand II. 1623 und Ferdinand III. 1648 es wieder in vollem Umfang anerkannt[9]). Im Jahre 1650 geschah das gleiche in Halberstadt, 1671 in ganz Brandenburg und 1714 durch die besondre Judenordnung für Berlin[10]). Auch

[1]) Ebenda, S. 240 f.

[2]) Das Privileg, das auf dem österreichischen Schutzbrief von 1244 beruhte, ist 1334, 1447 und 1467 erneuert worden.

[3]) E. u. E., S. 202 f.

[4]) Ebenda, S. 247 f.

[5]) Volumina Legum, I (1732), fol. 525, Neudruck 1859, p. 258 s., und Helcel, Starodawne Prawa Polskiego Pomniki, III, 1874, S. 174 c. 697 s.

[6]) E. u. E., S. 243.

[7]) Ebenda, S. 240 f., G. H. Gengler, Über die deutschen Städteprivilegien (1901), S. 39, Anm. 178, Grau, S. 148, 164.

[8]) E. u. E., S. 243 f.

[9]) Kapras, S. 87 f.

[10]) E. u. E., S. 248.

das Kgl. Preußische Edikt vom 24. Dezember 1725 hat es nicht wieder beseitigt, obwohl es bemerkt[1]): „Demnach S. K. M. höchstmißfällig vernommen, daß, wann den Juden gestohlene Sachen zugebracht werden, sie nicht allein solche zu kaufen sich anmaßen, sondern wohl gar dafür halten, daß sie, vermöge ihrer Privilegien, dazu berechtiget wären, nächstdem auch unzulässigen Wucher treiben, ... Als befehlen S. K. M. ..., daß von nun an kein Jude ... sich unterstehen soll, gestohlene Sachen wissentlich an sich zu kaufen, sondern wenn ein Unbekannter oder jemand, der verdächtig wäre, es sey, wer es wolle, ihm etwas zu verkaufen oder zu versetzen brächte, so soll er ... zuvorderst durch eine bekannte wohlbeglaubte Person sich attestiren lassen, daß dabey kein Verdacht noch Gefahr sey.“ Andernfalls muß er die Sachen „unentgeltlich herausgeben“ und wird gebrandmarkt und ausgepeitscht.

Wie erklärt sich dieser zähe Widerstand gegen die Abschaffung des von allen Seiten gemißbilligten Vorrechts? Daraus, daß es so überaus praktisch war. In Zeiten, in denen die staatlichen Polizeiorgane vielfach versagten oder in denen man sich ihrem Zugriff regelmäßig durch Überschreitung einer nahen Landesgrenze entziehen konnte, war es für den Bestohlenen wertvoll, seine Sache meist beim Juden finden und gegen einen geringen Hehlerpreis auslösen zu können. Der Jude steht also an Stelle der Obrigkeit. Und das kommt in zahlreichen Gesetzen ergötzlich zum Ausdruck. Die Juden werden angehalten, bei Aufruf den Erwerb der Behörde anzuzeigen[2]) oder diese schon beim Erwerb verdächtiger Güter zu benachrichtigen, auch nur eine geringe Summe dafür zu geben. Vor allem aber wird die amtliche Organisation der Judengemeinde selbst in den Dienst der guten Sache gestellt durch „Anlegung des Judenschulbanns“[3]). Die Einrichtung findet sich z. B. in Nürnberg seit 1445, in Polen seit 1447[4]), ferner in Prag, Worms, Wetzlar und besonders in Frankfurt a. M. auf Grund der Judenstättigkeiten von 1480 und 1616, die 1617 und später, zuletzt 1728 vom Kaiser bestätigt wurden[5]). Sie ermöglicht die praktische Aufrechterhaltung des Hehlerrechts, ohne in Konflikt mit dessen gesetzlicher Aufhebung zu geraten, da sie auf freiwilliger Anerkennung des Lösungsrechts durch den Bestohlenen im Einzel-

[1]) O. Chr. Mylius, Corp. Const. March. (1737), II, 3, p. 143, Nr. 55 (mit unrichtigem Datum angeführt von Pudor, Deutsche Geschichtsblätter, 17 [1916], S. 217). Schärfer die vorläufige Cabinettsorder vom gleichen Tage, Corp. Const. March., VI, 2, p. 370, Nr. 178, die anscheinend die völlige Aufhebung des Privilegs ins Auge gefaßt hatte. Diese erfolgte erst durch Edikt vom 15. 1. 1747 (ebenda, Continuatio, III [1748], Nr. 1, p. 138 f.).

[2]) E. u. E., S. 249 f., auch Freudenthaler Judenordnung von 1731, a. 19 bei Tänzer, S. 85, Erneuerte Landesordnung für Böhmen, 1627, Q 68, und für Mähren, Tit. 96, § 553, H. Jireček, Cod. Jur. Bohem. V 2 (1888), S. 495, u. V 3 (1890), S. 390 ff.

[3]) E. u. E., S. 250—256.

[4]) In der Konfirmation des Privilegs von 1264 c. 27, Cod. B III, bei Bandtkie, S. 12.

[5]) Es ist bezeichnend, daß die über 1000 Seiten starke, zweibändige „Geschichte der Juden in Frankfurt a. M.“ von I. Kracauer (1925-27) die ganze Einrichtung trotz eingehender Würdigung der Stättigkeiten schamhaft verschweigt. Denn wenn II S. 281 gesagt wird, daß der Schulklopfer, „wenn Pfänder verloren gingen oder Gegenstände gestohlen wurden, den Schulbann darauf zu verkünden hatte“, so kann das den Leser höchstens in die Irre führen, der nicht erfährt, daß es sich nicht um Diebstahl oder Verlust bei einem Juden, sondern um fremdes Gut handelte, das der Jude erst nach dem Diebstahl erworben hatte. In dem sehr genau gearbeiteten Register fehlen die Worte „Schulbann“ und „Schulklopfer“; auch unter den „Gemeindebeamten“ S. 543 ist dieser nicht erwähnt, obwohl er fünfmal im Text vorkommt.

fall beruht. Ohne jüdische Vermittlung war eben erfahrungsgemäß eine gestohlene Sache nicht wiederzuerlangen. Darum wandte sich der Bestohlene an den Schulklöpfer, einen jüdischen Gemeindebeamten, dessen Aufgabe es war, durch Klopfen an die Haustüren der Juden anzuzeigen, daß es Zeit sei, zur Synagoge zu gehn. Unter näherer Bezeichnung der vermißten Gegenstände verpflichtete sich der Eigentümer, sie auszulösen, falls sie von einem jüdischen Gemeindemitglied erworben worden sein sollten. Der Judenschulklöpfer verkündete den Fall dann beim Sabbatgottesdienst mit dem Bemerken, daß bei Strafe des jüdischen Bannes der etwaige Erwerber ihm die Sache ausliefern solle. Er übergab sie später gegen Erstattung des dafür gezahlten Geldes dem Bestohlenen. Weder der jüdische Erwerber noch der Dieb brauchten diesem genannt zu werden. Nur wenn die Höhe des Lösungsanspruchs bestritten wurde, mußte der jüdische Erwerber der Behörde namhaft gemacht werden und vor ihr die Summe beschwören. Der Dieb aber blieb im dunkeln und mußte es bleiben, wenn der Zweck der Einrichtung nicht vereitelt werden sollte. In der Tat entspricht es schon dem alten Judenrecht, daß der Jude seinen Gewährsmann nicht zu nennen brauchte, soweit es sich nicht um verbotne Pfänder wie Kirchengeräte usw. handelte. Das wird uns von deutschen, französischen und spanischen Quellen ausdrücklich bezeugt[1]). Und in Goslar hatte man im Hinblick darauf schon im 13. Jahrhundert das Hehlerrecht dem Zweck der Wiedererlangung dienstbar gemacht. Man brauchte gleich nach dem Diebstahl nur die in Betracht kommenden Juden von dem Verlust zu benachrichtigen, dann durften diese nach dem Stadtrecht nicht mehr als den vierten Teil des Werts dafür geben, wenn sie ihr Geld nicht verlieren wollten. Sie durften in diesem Fall also auch wissentlich, allerdings im Sinne des Bestohlenen, das Diebsgut kaufen oder beleihen. Man sieht, wie nützlich für beide Teile das Hehlerrecht war, und begreift, wie ungern man in Frankfurt im Laufe des 19. Jahrhunderts schließlich darauf verzichtete. Es ist ein lehrreiches Beispiel dafür, daß das reine Nützlichkeitsprinzip in der Privatrechtsordnung auf Abwege führt.

Es führt ferner eindringlich vor Augen, wie unrichtig es ist, die Flecken des jüdischen Volkscharakters mit den Verfolgungen und den Rechtsnachteilen zu entschuldigen und zu erklären, die die Juden früher zu erdulden hatten[2]). Viel verderblicher für sie sind ihre wirtschaftlichen Vorrechte gewesen, vor allem das Hehlerrecht und das Wucherrecht. Und mindestens jenes[3]) haben sie ganz aus freiem Willen erworben und als Bestandteil ihrer nationalen Rechts-

[1]) E. u. E., S. 203 f., 227 f. Darüber, daß die Juden in Regensburg dennoch oft freiwillig ihren Gewährsmann verrieten, Grau, S. 37 f., 182, Anm. 88.

[2]) S. schon meinen Aufsatz in dem Grenzboten, 1902, S. 121 ff. und jetzt „Deutsche Rechtswissenschaft" II (1937) S. 97 ff.

[3]) Daß aber auch das Wucherrecht nicht nur negativ auf die Nichtgeltung des kanonischen Rechts für Juden zurückgeht, sondern auch darauf, daß das mosaisch-talmudische Recht das Zinsennehmen von nichtjüdischen Schuldnern gestattete, möchte ich annehmen; vgl. auch Franz Schaub, Der Kampf gegen den Zinswucher, ungerechten Preis und unlautern Handel im Mittelalter (1905), S. 56 f., 64 f., ferner Grau, S. 47 und neuestens Rudolf Ruth, „Wucher und Wucherrecht der Juden im Mittelalter", „Deutsche Rechtswissenschaft" II S. 111 ff. Auch dieses Vorrecht dürfte zum Bestand des von ihnen selbst für die Privilegierung zusammengefaßten jüdischen Nationalrechts gehört haben; a. M. Rehme, S. 132.

ordnung zu wahren gewußt. Es hat ihre Ehre und ihr Ansehn bei der christlichen Bevölkerung mehr geschädigt als alle Verleumdungen und Verfolgungen und sie in Gemeinschaft von Dieben und Verbrechern, in Verbindung mit dem Abschaum der europäischen Völker gebracht. Weniger ihr Reichtum als die Art, wie sie ihn gewannen, hat sie diesen verhaßt gemacht.

Darum ist ihr Schicksal freilich nicht minder tragisch. Denn es fließt aus der Treue zu ihrer Art. Wenn wir uns fragen, wie es möglich war, daß die Juden in einen solchen sittlichen Widerstreit zu ihren Wirtsvölkern gerieten, so läßt sich dafür von Anfang an kein andrer Grund nennen als der Rassengegensatz. Sie waren Artfremde und blieben es, und sie wollten es bleiben aus Treue zu ihrem Volkstum und ihrer Religion, die untrennbar verbunden sind. So sonderten sie sich bewußt rassenmäßig ab von den Völkern, unter denen sie lebten, mit denen sie aber weder rechtlich noch moralisch eine Gemeinschaft hatten und mit denen sie sich nicht vermischten. Wir sehn nun heute klarer als je, daß der Rassengedanke auch die indogermanischen und besonders die germanischen Völker und Staaten beherrschte. Die Gemeinschaft und die Artgleichheit des Bluts allein bestimmte bei den Germanen die Zugehörigkeit zum Staatsvolk und damit die Rechtsfähigkeit. Es ist völlig schief, wenn man den Rassengedanken deshalb leugnen will, weil die Germanen Unfreie und Hörige fremden Bluts unter sich duldeten. Auf das Staatsvolk allein kommt es an. Die Fremden und Unfreien gehören nicht dazu und können auf keine Weise Aufnahme finden. Erst seit dem Hochmittelalter, seit sich ein Herrenstand einerseits und ein Stand von gesunknen Freien anderseits entwickelt hatte, die jenen hörig waren, konnte es geschehn, daß eine Vermischung von Hörigen altfreier Herkunft und Unfreien fremden schlechten Bluts eintrat[1]). Diese Entwicklung ist verderblich für uns gewesen. Noch in fränkischer Zeit und im Frühmittelalter ist davon keine Rede. Das Volk des Frankenreichs gliederte sich zwar in Stämme, die einander gleichberechtigt waren. Aber das beruhte auf der Artgleichheit ihres Bluts. Die Anerkennung des persönlichen Stammesrechts, das Personalitätsprinzip, bezog sich nicht auf Artfremde, wie etwa die Slawen und Avaren. Nur die römische Herrenschicht, die ins Heer eintrat, vom König der Tischgenossenschaft, der Aufnahme in die Gefolgschaft, gewürdigt, blieb im Merowingerreich im Besitz ihres persönlichen Rechts, nicht aber die unterworfne Masse der Keltoromanen. Wenn die Juden, von denen am Rhein und in Gallien schon viele Kaufmannschaft trieben, als die Franken ins Land kamen, unter sich nach ihrem jüdischen Nationalrecht lebten, so beruhte das nicht auf dem Personalitätsprinzip, auf der Anerkennung der Gleichwertigkeit ihrer Art, sondern nur auf Gast- und Fremdenrecht, auf dem Königsschutz, auf dem jedem einzelnen durch königliche Gnade verliehnen Privileg[2]). Sie waren als Rassen- und Reichsfremde rechtlos und nur auf Grund des ihnen und ihrem Handel gewährten Königsschutzes fähig, ihre Geschäfte zu treiben und Familien zu bilden, genau wie

[1]) Vgl. meinen Forschungsbericht in der „Deutschen Literaturzeitung" 58 (1937) Heft 10, Sp. 390 ff.

[2]) E. u. E., S. 166 ff., Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte, I[2] (1906), S. 402 ff., Scherer, a. a. O., S. 4 ff., 62 ff., Rehme, S. 113, auch Schaub, a. a. O, S. 48 ff.



solche Kaufleute, die, wie die Syrer, wirklich aus der Fremde kamen. Sie haben auch keinen Versuch gemacht, als Römer zu gelten, obwohl sie im römischen Reich zuletzt das Bürgerrecht besessen hatten. Nur als Fremde hatten sie die Möglichkeit, sich durch Königsprivileg für den Verkehr untereinander ihr jüdisches Recht garantieren zu lassen, wie sie ja auch im Römerreich für ihre Religions- und Kultusangelegenheiten, zu denen auch ihr Familienrecht gehörte, ihr angestammtes Recht zu bewahren gewußt hatten. Dieser Zusammenhang ihres Rechts mit ihrer Religion, die sie nicht aufgeben wollten, verhinderte ihr Aufgehen in die Völkermischungen des antiken Weltreichs. Er hätte ihre Verschmelzung mit der Bevölkerung des Frankenreichs auch dann verhindert, wenn für die Germanen nicht schon der Rassengegensatz ein Hemmnis gewesen wäre. Denn das Volk der Juden war ihnen weder artgleich, noch gehört es zu den Völkern, aus denen das fränkische Reichsvolk bestand. So wird denn auch in den Quellen das Recht der Juden ausdrücklich den „leges nostrae", den Volksrechten, entgegengestellt. Und die Juden werden im Gegensatz zu den Volkfreien wie fremde Eigenleute des Königs der körperlichen Peinigung unterworfen, die nur Unfreien droht. Sie erscheinen also als von Hause aus rechtlos gleich diesen[1]). Der Schutz ihres Lebens und Eigentums beruht nur auf den Privilegien. In diesen[2]) nun wird ihnen, unzweifelhaft auf ihren eignen Wunsch, aus königlicher Gnade verstattet, Warenhandel zu treiben und „secundum legem suam vivere". Sie sind dieses Rechts fähig und überhaupt rechtsfähig, „quia suprascriptos Hebraeos sub mundeburdo et defensione nostra suscepimus." In dem spätkarolingischen Capitulare de Judaeis[3]) heißt es dann allgemein: „Si judeus contra judeum aliquod negocium habuerit, per legem suam se defendet". Die Aufnahme in den Königsschutz erfolgte gegen Zahlung einer Abgabe an die kaiserliche Kammer. Diese Gegenleistung erklärt die Bereitwilligkeit der Könige zur Gewährung des Privilegs; außerdem waren die Juden wegen ihrer wichtigen Handelsbeziehungen für das in dieser Richtung wirtschaftlich wenig entwickelte Reich wertvoll. Heißt es doch im Capitulare von Raffelstetten (903—906): „Mercatores, id est Judei et ceteri mercatores." Bereits karolingisch bezeichnete man die den Juden kraft des Königsschutzrechts obliegende Steuerpflicht, die den germanischen Anschauungen von der persönlichen Freiheit widersprach, als „inservire camerae regiae". Von hier aus entwickelte sich dann in Deutschland im 11. Jahrhundert die Kammerknechtschaft, die, seit durch den Landfrieden Heinrichs IV. von 1103 alle Juden unter den Königsfrieden gestellt worden waren, kraft Gesetzes ohne besondre Aufnahme in den Königsschutz alle Juden erfaßte[4]). Seitdem wurde der gesamten Judenheit durch kaiserliche Privilegien

[1]) Brunner, S. 403 f. Zu Unrecht und ohne Beweis hat M. Eschelbacher, Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. d. Judentums, 46 (1902), Heft 7/8, S. 389 f., die ursprüngliche Rechtlosigkeit der Juden im Frankenreich bestritten.

[2]) Form. imper., S. 30, 31, 52, Zeumer, Formulae, I (1882), S. 309,12 ff., 310,18 ff., 33 ff., 325,18 ff.

[3]) Cap. I, S. 259, Nr. 131 c. 6.

[4]) Den Rechtsbüchern erschien auch sie schon als uralt. Im Anschluß an den Bericht des Sachsenspiegels über die Begünstigung der Juden durch Vespasian und Titus erzählt der Schwabenspiegel (Laßberg c. 260): dieselben gab der künig Tytus ze eigen in dez küniges kamer, und da von suln si sin dez Riches knehte, unde er sol si schirmen.

ihr nationales Recht und ihre interne jüdische Gerichtsbarkeit bestätigt[1]). Hier liegt auch der Grund für die reichsrechtliche Anerkennung des Hehlerrechts, die also auch im Fremdenrecht wurzelte und einen Teil dieses jüdischen Nationalrechts bildete. Wie gesehen, ist es zuerst anerkannt in dem Speyrer Privileg von 1090 mit der Hinzufügung „secundum legem suam"; über dieses jüdische Recht haben die Juden selbst zu entscheiden: „Quod si Judei litem inter se aut causam habuerint decernendam, a suis paribus et non aliis convincantur et iudicentur". Dieser Königsbrief ist eine Erweiterung des Speyrer Privilegs von Bischof Rüdiger aus dem Jahre 1084, das noch ganz von der überragenden Wichtigkeit des jüdischen Elements für einen Handelsplatz ausgeht: „putavi milies amplificare honorem loci nostri, si et iudaeos colligerem." Darum begnadet er sie auch mit dem besten Recht, das dem Judenvolk in deutschen Städten eignet: „Pro cumulo benignitatis concessi illis legem, quamcumque meliorem habet populus iudaeorum in qualibet urbe Theutonici regni." Man hat ihnen also dieses Recht ganz gewiß nicht aufgenötigt. Sondern sie haben die günstige Lage ausgenutzt, sich ihr heimisches Recht zu sichern. Und auch die Ausdehnung auf das ganze Reich im Jahre 1236 ist auf den Wunsch der gesamten deutschen Judenschaft erfolgt: „universi Alemannie servi camere nostre nostre celsitudini supplicarunt." Man darf auch nicht daran zweifeln, daß eine Gesamtorganisation der deutschen Judenschaft, die um das Reichsprivileg nachsuchen konnte, wirklich bestand. Nicht nur die einzelnen Judengemeinden hatten ihren Judenbischof und ihren Rat, der unter ihnen richtete „nach jutschem recht, alz ez von alter herkomen ist", wobei zum Teil — so in Basel noch 1386 — der Grundsatz galt: „Were ouch, daß iemande der obgenannten juden deheinen iemer ütschit anzusprechende hette, der sol das recht von inen nemen, in ir judenschul, als es von alter harkomen ist[2])." Sondern die Einheitlichkeit dieses jüdischen Rechts wurde durch die Zusammenarbeit der Talmudhochschulen aufrechterhalten; die von Speyer, Worms und Mainz bildeten vereinigt eine Art Oberhof für viele deutsche Judengemeinden und regelten besonders das jüdische Bannrecht. Im 12. und 13. Jahrhundert fanden ferner allgemeine Rabbinerversammlungen, Synoden, statt, die Rechtsverordnungen für die deutschen Juden erließen. Die letzte solche Versammlung, die im Jahre 1603 stattfand, gab Veranlassung zur Einleitung eines Hochverratsprozesses gegen die deutsche Judenschaft, weil sie, unter Umgehung der christlichen Obrigkeit, fünf Gerichtshöfe für alle deutschen Gebiete einsetzte,

[1]) E. u. E., S. 170 ff., 195 ff., Scherer, S. 69 ff., 84 ff.

[2]) Diese Erstreckung der jüdischen Gerichtsbarkeit auf Nichtjuden, die sich auch in Köln noch 1373 findet (Lacomblet, UB. Niederrhein III Nr. 752, O. Stobbe, Die Juden i. Dtschl., 1866, S. 95 f.), ist gerade den alten Judengemeinden eigen. Sie findet sich von Anfang an auch in Speyer, Worms und Mainz; vgl. Ephraim Carlebach, Die rechtl. u. soz. Verh. d. jüd. Gemeinden Speyer, Worms und Mainz, Diss. Rostock 1901, S. 20, Herbert Fischer, Gierkes Untersuchungen 140 (1931), S. 13, Guido Kisch, „Die Rechtsstellung der Wormser Juden im Mittelalter", S.-A. a. Zeitschrift f. d. Gesch. d. Juden i. Dtschl. 5 (1934), S. 11, 13 f. Wenn dieser den Wormser Juden auch das Bürgerrecht zusprechen will (S. 7 ff.), so ist das irrig. Es handelt sich nur um Anerkennung und Kontrolle der Zugehörigkeit zur Judengemeinde durch die Stadt. Den Juden fehlen, wie Kisch selbst (S. 10) erkennt, die politischen Rechte des Stadtbürgers.

Steuern für alle deutschen Juden ausschrieb und den jüdischen Bann gegen alle Übertreter dieser Beschlüsse androhte[1]).

Man sieht, die Absonderung der Juden von der einheimischen Bevölkerung und ihrem Recht war selbstgewollt. Sie wollten Art- und Landfremde sein und bleiben. Wie sie sich der im Mittelalter alles beherrschenden christlichen Kirche entzogen, wollten sie auch rechtlich mit dem Volk, unter dem sie lebten, nichts zu tun haben und stellten sich bewußt außerhalb seiner Gesetze, außerhalb seiner Ehr- und Sittlichkeitsbegriffe. Was das bedeutete, sahen sie nicht in ihrer Verblendung, die in der Rassenfremdheit wurzelt. Sie zogen es vor, rechtlos und unfrei zu sein, wenn nur die Gewalt, der sie sich unterwarfen, ihnen dafür ihr jüdisches Recht für ihren Kultus und für ihren Handel beließ; und zu diesen jüdischen Grundrechten, um derentwillen sie auf Ehre und Ansehn, auf Freiheit und Gleichberechtigung verzichteten, gehörten auch das Hehler- und das Wucherrecht. Die Folgen konnten nicht ausbleiben. Die Juden ernteten Haß und Verfolgung bei dem Volk, von dem sie sich absonderten, um es auszusaugen. Und die Kaiser, die wesentlich um der reichen Judensteuern willen die Privilegien erteilt hatten, sahen fortan in den Juden nur noch ihr nutzbares Eigentum, über das sie schrankenlos verfügen konnten. Sie veräußerten und verpfändeten die Juden, ihre „Cammer-Knechte, reich und arm", „ihr Leib und ihr Guth", „ihre höffe, ihr Häußer, ihren Kirchhoff, ihren Schulhoff, ihr eigen und ihr Erbe"[2]) an Fürsten und Städte, die damit das Recht erhielten, eine bestimmte Zahl Juden zu halten oder auch abzuschaffen, der Wut der Menge preiszugeben und ihr Vermögen einzuziehn. Allen Ernstes vertraten deutsche Fürsten wie Markgraf Albrecht von Brandenburg im Jahre 1462 den Standpunkt, daß jeder neue König, da das Recht der Juden ja nur auf dem vom Vorgänger erteilten Privileg beruhte, den Juden allenthalben im Reich ihr Gut und ihr Leben nehmen könne. Nur eine kleine Anzahl solle er am Leben lassen „zu einer gedachtnus"[3]). Und daß diese Folgen der Kammerknechtschaft nicht so sehr auf dem Gegensatz der Religion beruhten, als auf dem Fremdenrecht, der selbstgewollten rassenmäßigen Absonderung von Recht und Sittlichkeit des Volks, unter dem sie lebten, das tritt darin hervor, daß die christlichen Kawerschen, die lombardischen Geldhändler, die sich aus Gewinnsucht die gleichen Privilegien hatten erteilen lassen wie die Juden, dem gleichen Haß, der gleichen Verachtung und der gleichen Rechtlosigkeit verfielen wie diese[4]). Karl IV. sprach es im Jahre 1359 aus, daß „alle Kawerzin, Wuocher und Juden unser und des Richs Camer dienen und gehörn". Die Könige verpfändeten ihre Kawerschen gleich den Juden, und verliehn die Lombardensteuer an Fürsten und Städte nach Art der Judensteuer.

---

[1]) E. u. E., S. 180 f. Vgl. auch Friedrich Hurter, Philipp Lang, Kammerdiener Kaiser Rudolfs II. (1851), S. 90 ff., und A. O. Meyer, Nuntiaturberichte aus Deutschland 1603—1606 (1913), S. 630 f., Nr. 689a. Kracauer, S. 357 ff., macht aus der jüdischen Anmaßung eine ganz harmlose Angelegenheit; aber der Umstand, daß sie zu Erpressungen gegen die Juden ausgenutzt wurde, beweist doch nicht deren Schuldlosigkeit.

[2]) So eine Urkunde Kaiser Karls IV. von 1349 für Frankfurt a. M., H. Ch. Senckenberg, Selecta iuris et historiarum I (1734), p. 635 s. Auch Kracauer, UB. z. Gesch. d. Juden i. Fr. a. M. I (1914) Nr. 141 S. 51.

[3]) Scherer, S. 82.

[4]) E. u. E., S. 262 f., auch Grenzboten, S. 127 f.

„Die Kawerzaner seind der Fursten kamerknechte gleich also die iuden" heißt es in Purgoldts Rechtsbuch. Ihnen geschah kein Unrecht. Sie waren Fremdlinge gleich den Juden und hatten sich gleich diesen bewußt außerhalb der sittlichen Grundanschauungen des deutschen Volks gestellt, wie sie Eike von Repgow im Sachsenspiegel auch ihnen als Richtschnur vor Augen geführt hatte. Fremdlinge aber, die so handeln, sind rechtlos aus eignem freiem Willen.

7.

Der Einbruch des jüdischen Geistes in das deutsche Staats- und Kirchenrecht durch Friedrich Julius Stahl

Von
Johannes Heckel

In seinen *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* von 1883 erklärt der französische Gelehrte Ernest Renan im Blick auf den militärischen Zug des deutschen öffentlichen Lebens: „*L'Allemagne depuis qu'elle s'est donnée toute entière à la vie militaire, n'aurait plus de talent si elle n'avait les juifs, envers qui elle est si ingrate*".[1])

Wollte man die deutsche Judenheit nach Zeugen für die Wahrheit dieses ihr so günstigen Urteils fragen, so würde sie unter den jüdischen Talenten des 19. Jahrhunderts wohl den Staats- und Kirchenrechtslehrer Friedrich Julius Stahl in die erste Reihe rücken; sie würde darauf hinweisen, daß er über zwanzig Jahre den am meisten militärischen und also — gemäß Renan — ungeistigsten Teil Deutschlands, Preußen, mit dem Feuer seiner Vorträge und dem Glanz seiner Gedanken erfüllt habe.

In der Tat! Unter den jüdischen Professoren, die im vergangenen Jahrhundert an Deutschlands Hohen Schulen lehrten, gibt es wenige, die sich an wissenschaftlicher Begabung, an geistiger Regsamkeit, an Vielfalt der Interessen, an Lehrerfolg und an schriftstellerischem Ruhm mit ihm messen können.

Aber nicht die Wissenschaft allein, ja nicht einmal in erster Linie die Wissenschaft begründet Stahls geschichtliche Bedeutung. Stahl verdankt diese — für das Schicksal des Juden typisch — der Revolution[2]). Die Umwälzung von 1848 stellte ihn, wie so manche seiner Stammesgenossen, auf die politische Bühne und gab ihm Gelegenheit, sein starkes politisches Temperament theoretisch und praktisch zu bewähren. Jedoch zum Unterschied von anderen Juden (selbst vom eignen Bruder)[3]), die den demokratischen und liberalen Mächten der Zeit huldigten, war Stahl „konservativ". Die erbitterte Gegnerschaft gegen die Revolution

[1]) I, Paris 1883, pag. 190.
[2]) Ernst Salzer, Stahl und Rotenhan, Briefe des ersten an den zweiten, Hist. Viertj. Schr., 14, 1911, S. 544 ff.
[3]) Salzer, ebenda, S. 544, Anm. 2.

macht ihn für die Geschichte des Judentums im damaligen Deutschland zu einer einzigartigen Erscheinung.

Rasch fand er Fühlung mit den Gründern der konservativen Partei in Preußen; was er ihnen zu geben hatte, mußte in ihrer Lage unschätzbar sein: eine feste politische Theorie, eine durchschlagende Formel[1]). Waren doch auf diesem Felde die Konservativen bisher ihren demokratischen Gegnern arg unterlegen; denn die politische Publizistik arbeitete entweder im Sinn des liberal-demokratischen Konstitutionalismus oder einer patrimonialen Restauration. Nunmehr aber trat Stahl auf den Plan mit einer Lehre, die anscheinend den Kern des Königtums rettete, aber dem Zeitgeist so weit Zugeständnisse machte, daß man um die Niederlage der alten Gewalten fürs erste herumsteuern konnte. Seit 1845 hatte er in diesem Sinne die Öffentlichkeit in der vielbeachteten Kampfschrift „Das monarchische Prinzip[2])“ aufgeklärt und vor den revolutionären Kräften gewarnt. Selten hat eine staatsrechtliche Schrift nachträglich eine so weittragende Bedeutung erlangt wie das kleine „geistige Vademekum“ konservativer Politik[3]).

Triumphierend erlebte Stahl jetzt die Wahrheit seiner politischen Voraussagen; stolz sah er sich in dem Kreis konservativer, altpreußischer Politiker, die doch zumeist einen angebornen Widerwillen gegen das Judentum hatten, als unentbehrlicher Helfer willkommen geheißen und in die politische Arena geführt. So wurde Stahl beides: Theoretiker konservativer Politik und Politiker konservativer Theorie[4]). In seiner Person zollte die konservative Partei, wie die meisten übrigen Parteien, dem Judentum ihren Tribut[5]). Binnen kurzem war Stahl das geistige Haupt der Partei, von den Gegnern als glänzender Dialektiker in gleichem Maße beachtet wie gefürchtet, und hatte nun endlich den Rahmen gefunden, dessen er bedurfte: die große politische Öffentlichkeit[6]). In dieser Umgebung gab es außer Bismarck keinen, der es unter Freunden und Gegnern mit Stahl als politischem Redner aufgenommen hätte. Gerade die politische Debatte war sein Lebenselement. Sie lieferte ihm im Flug die berühmtesten Formulierungen[7]), und selbst wo er für eine verlorene Sache sprach und vergeblich zu überzeugen suchte, be-

[1]) Gerh. Kropatschek, Fr. J. Stahl (1802—1861), Berlin 1911; Max Lenz, Geschichte der Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin, 4 Bde., Berlin 1910ff., II, 2, S. 125ff., bes. S. 126.

[2]) Das monarchische Prinzip, eine staatsrechtlich-politische Abhandlung, Heidelberg 1845. Vgl. Heinrich O. Meisner, Die Lehre vom monarchischen Prinzip im Zeitalter der Restauration und des Deutschen Bundes, Untersuchungen z. Deutschen Staats- u. Rechtsgeschichte, hrsg. von Otto v. Gierke, H. 122, Breslau 1913, S. 160 ff., bes. S. 298.

[3]) Heinrich Leo, in: Konserv. Monatsschrift, 1894, S. 1013, und dazu Bernhard Michniewicz, Stahl und Bismarck, Berliner phil. Diss., 1913, S. 83 f.

[4]) L. v. Gerlach, Stahl, Evangelische Kirchenzeitg., 1848, Sp. 649 ff., bes. Sp. 653 f.: „Stahl blieb als praktischer Staatsmann wesentlich Mann der Wissenschaft.“

[5]) Hans Erich Feine, Das Werden des deutschen Staates, Stuttgart 1936, S. 260, Anm. 2.

[6]) Nach L. v. Gerlach, a. a. O., Sp. 652, war „die Arena der politischen Kämpfe nicht die Heimat seines Geistes. In seine Wissenschaft, in seinen Hörsaal, in seine Bücher zog ihn immer wieder die Neigung seines Geistes.“ Allein der Zauber der Politik zog Stahl eben doch unwiderstehlich an, schon ehe er als Kammermitglied auftrat. Vgl. auch Salzer, a. a. O., S. 241; Agnes Olshausen, Erinnerungen an Stahl, Kons. Monatsschrift, 1888, S. 583 ff., bes. 586 f.

[7]) Vgl. etwa die Rede vom 15. April 1850 gegen den Liberalismus mit der Losung: „Autorität, nicht Majorität!“ Stahl, Reden, Berlin 1850, S. 83 ff., bes. S. 86, und dazu L. v. Gerlach, a. a. O., Sp. 651.

hielt sein Wort die betörende Schmiegsamkeit der Überredung. Gewann er nicht die Stimme der Mehrheit, so doch ihre Bewunderung.

Minder groß und dauernd als auf politischem Gebiete waren seine Erfolge auf dem Felde der Kirchenpolitik. Aber selbst da hat er auf der altpreußischen Generalsynode von 1846, auf zahlreichen Kirchenkongressen und in literarischen theologischen Fehden[1]) als Rufer im Streit von sich reden gemacht. Kein Wunder, wenn ihm Treitschke[2]) in seiner Geschichte des 19. Jahrhunderts kaum weniger Raum gönnt als Ranke und mehr als Dahlmann und Droysen zusammen genommen.

I.

Schon Stahls Lebensgang[3]) macht ihn unter seinesgleichen zu einer merkwürdigen Erscheinung. Am 16. Januar 1802 in Würzburg als Julius Golson[4]) geboren, entstammt er einem begüterten jüdischen Kaufmannshause, das streng an dem Glauben der Väter festhielt. Die sorgfältige Erziehung des Knaben gipfelte in dem altgläubigen Religionsunterricht, dessen Eindrücke sich tief in die Seele des für Religion besonders empfänglichen Kindes gruben. Selbst nach dem späteren Übertritt zum Christentum schimmern die Spuren immer wieder durch. Sein Christentum ist, wie der jüdische Rechtshistoriker Landsberg[5]) in der Allgemeinen Deutschen Biographie zutreffend ausführt, ungleich mehr von jüdisch-religiösen als von hellenistischen Gedanken beeinflußt. Ein zweiter mächtiger Strom der Bildung ergriff Stahl in dem Münchener protestantischen Neuhumanismus der Thiersch, Jacobi und anderer. Er brachte ihn dem Luthertum näher und bestimmte sogar seine Berufswahl; freilich nicht auf die Dauer. Denn als der Siebzehnjährige 1819 das philologische Staatsexamen bestanden, trat der erste Rückschlag in seinem Leben ein.

Mit einem Edikt vom 10. Juni 1813 über die Verhältnisse der jüdischen Glaubensgenossen hatte das Königreich Bayern die Judenemanzipation begonnen, ließ aber trotzdem die Juden noch nicht zu den öffentlichen Ämtern zu. So sah sich Stahl trotz einer hervorragenden Examensnote vor verschlossenen Türen.

Allein jenes Edikt bezog sich nur auf die jüdischen Glaubensgenossen. Die rassischen Erwägungen, die bei ihm mitspielten, wurden durch die konfessionellen verdeckt. Mit dem Übertritt eines Rassejuden zum Christentum fielen für ihn alle rechtlichen Schranken.

---

[1]) Auf den Kampf Stahls gegen die Union und für die lutherische Kirche in Preußen (s. bes. Die lutherische Kirche und die Union, 2. Aufl., Berlin 1860) kann im folgenden nicht eingegangen werden.

[2]) Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert, 6. Aufl., Leipzig 1914, V, S. 414ff.: „Stahl, der einzige große politische Kopf unter allen Denkern jüdischen Blutes . . . Unter den systematischen Theoretikern der hochkonservativen Parteien stand Stahl ebenso unvergleichlich da wie Gentz unter ihren Publizisten.“

[3]) Gerhard Masur, Friedrich Julius Stahl, Geschichte seines Lebens, Aufstieg und Entfaltung 1802—1840, Berlin 1930 [im folgenden als Masur zit.].

[4]) Über den Versuch seines Vaters, 1813 den Namen Golson mit Goldsohn zu vertauschen und über die spätere Schreibweise Jolson s. E. Salzer, Neue Briefe Friedrich Julius Stahls, Deutsche Rundschau, 159, 1914, S. 101f.; darnach zu berichtigen Masur, S. 21.

[5]) Art. Stahl, Friedrich Julius, Allg. Deutsche Biographie, 35, 1893, S. 392 ff., bes. S. 394 f.; ebenso in Stintzing-Landsberg, Geschichte der Deutschen Rechtswissenschaft, II, München 1910, Text S. 370 ff.; Noten S. 172 ff., bes. S. 172.

Golson entschloß sich zu einem solchen Schritt. Wieweit innere Erfahrungen ihn ohnehin in die gleiche Bahn gewiesen haben, steht dahin. Zweifellos hat der äußere Anlaß den Ausschlag gegeben. Jedoch es handelte sich für Golson um mehr als um eine Äußerlichkeit. Die bissige Bemerkung Landsbergs[1]): „Stahl ging zum Studium der Rechtswissenschaft und zum Christentum lutherischer Konfession über", richtet sich von selbst.

Stahl wurde also Jurist. Er fand Aufnahme in die deutsche Burschenschaft und brachte es in ihr alsbald zu führender Stellung. Bekanntlich wurde die Burschenschaft damals von der Frage bewegt, ob sie ihre Personalpolitik mehr vom vaterländischen oder von einem allgemeinen Menschheitsideal leiten lassen solle. Stahl, dem Juden, behielt das Schicksal vor, den Sieg des christlich-germanischen Gedankens mit durchzusetzen.

Seit dieser Studentenzeit hatte Stahl einen Hang zur Universität; aber der Weg zur akademischen Lehrkanzel wurde ihm nicht leicht. Wegen verbotener politischer Tätigkeit in der Burschenschaft[2]) erlitt er die Strafe der Relegation auf zwei Jahre. So konnte er sich erst 1827 in München habilitieren.

Der wissenschaftlichen Welt wurde Stahl bekannt durch den ersten, 1830 erschienenen Band seiner Rechtsphilosophie, die mit ihren kecken Angriffen auf den Rationalismus von Grotius bis Hegel alsbald großes Aufsehen erregte[3]). Und nun kam auch der sehnlich erwartete Ruf. 1832 wurde Stahl Ordinarius in Würzburg[4]), wurzelte allerdings in der katholischen Stadt nicht recht ein. Die geistige Heimat fand er erst 1834 in Erlangen. Hatte ihn in München seinerzeit der Protestantismus in seiner humanistischen Gestalt ergriffen, so packte ihn jetzt die ebenso dogmatisch klare und feste wie religiös bewegte Erlanger Erweckung unter der Führung des geistesmächtigen reformierten Pfarrers Krafft[5]), und vereinigte ihn mit Männern wie Rudolph Wagner, v. Raumer, Olshausen, selbst Harleß[6]) und Höfling zu einem Bund des Denkens und Glaubens. Von da rührt Stahls Ruf als eines strengen Lutheraners. In Erlangen fand Stahl 1835 auch seine Gattin, die deutschblütige Julie Kindler, Tochter eines dortigen Handschuhfabrikanten[7]). Aber das Erlanger Idyll wurde rauh durch die Politik gestört. Als Universitätsvertreter geriet Stahl 1837[8]) über die Budgetfrage, diese Crux des Früh- und Hoch-

---

[1]) Allg. Deutsche Biographie, a. a. O., S. 392.

[2]) Stahl hat sich bei dieser Gelegenheit nicht eben mutig benommen. Die Entdeckung seiner Tätigkeit hing zusammen mit einem Streit zwischen Stahl und einem anderen getauften Juden, dem Studierenden der protestantischen Theologie Maier. Masur, S. 74 ff.

[3]) Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht, I. Die Genesis der gegenwärtigen Rechtsphilosophie, Heidelberg 1830; II. Christliche Rechts- und Staatslehre, 1. Abt., Heidelberg 1833; II, 2. Abt., Heidelberg 1837. Im folgenden wird, soweit nichts anderes vermerkt, die fünfte, mit der dritten gleichlautende Auflage I, II 1, 1854; II 2, 1856, angeführt.

[4]) Kurz vorher war er zum außerordentlichen Professor in Erlangen ernannt worden, kam aber dort nicht mehr zum Lesen. Masur, S. 180 f.

[5]) „Der apostolischste Mann, der mir in meinem Leben begegnete." Stahl in den Verhandlungen der evangelischen Generalsynode zu Berlin vom 2. Juni bis zum 29. August 1846, Berlin 1846, S. 321.

[6]) Theodor Heckel, Adolf von Harleß, München 1933.

[7]) Salzer, Deutsche Rundschau, 159, 1914, S. 115.

[8]) Masur, S. 289 ff.; zur staatsrechtlichen Lage in Bayern s. Max v. Seydel, Bayerisches Staatsrecht, II, Tübingen 1913, S. 550 ff.

konstitutionalismus[1]), in Widerspruch zur Regierung, verlor seine staatsrechtliche Professur und mußte eine für Zivilprozeß übernehmen. Die Maßregelung traf den ehrgeizigen Mann schwer, so gelassen er sie äußerlich ertrug.

Doch die Erlanger Wirksamkeit näherte sich dem Ende. Gleichsam das Fazit seiner dortigen religiösen Erfahrungen zog er als Jurist in dem Buch: Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten[2]).

Ebendieses Buch lenkte das Augenmerk des preußischen Kronprinzen auf Stahl. Ein Zug zur politischen und religiösen Legitimität[3]) schien beide Männer zu verbinden. Der Tod des jüdischen Hegelschülers Gans in Berlin gab dem Kronprinzen die erwünschte Gelegenheit, Stahl in Vorschlag zu bringen. Und nun entwickelte sich eines jener Intermezzi, wie sie in der Universitätspolitik gar nicht so selten sind[4]). Im preußischen Kultusministerium regierte unter Altenstein und seinem Adlatus Johannes Schultze der Hegelianismus und sträubte sich mit Händen und Füßen gegen den rechtsphilosophischen Häretiker. Aber was half die vernichtende Kritik, die Schultze[5]) gegen Stahl — in den Akten! — übte? Der König bestieg den Thron, und Stahl kam. Schultze war unterlegen, konnte es sich aber — obwohl sonst in der Judenfrage nicht eben heikel — nicht verkneifen, in dem Immediatbericht zu der befohlenen Berufung ausdrücklich — wenn auch nur im Nebensatz — auf Stahls Judentum hinzuweisen.

Von Stahls Judentum sprach dem König noch ein anderer, aber dieser im Ton eines besonderen Lobes. Bunsen[6]), der leicht entzündbare Diplomat, hatte seinem

---

[1]) Johannes Heckel, Die Entwicklung des parlamentarischen Budgetrechts und seiner Ergänzungen, in: Gerhard Anschütz und Richard Thoma, Handbuch des Deutschen Staatsrechts, II, Tübingen 1932, S. 358 ff., bes. S. 364 f. [2]) Erlangen 1840.

[3]) Johannes Heckel, Ein Kirchenverfassungsentwurf Friedrich Wilhelms IV. von 1847, Ztschr. d. Savigny-Stiftg. f. RGesch., Kan. Abt. 12, 1922, S. 444 ff., bes. S. 445: „Apostolische Legitimitäten.“ Übrigens stand Stahl der kirchlichen Legitimitätstheorie Friedrich Wilhelms IV. fern. Verh. d. Generalsynode, 1846, S. 360: „Jeder trage in die apostolische Kirchenverfassung hinein, was ihnen [sic!] als Ideal erscheine. Es sei aber auch die Aufgabe, daß jede Zeit nach ihren eigentümlichen Verhältnissen die Kirchenverfassung gestalte und nur den Geist der Apostel-Verfassung aufnehme.“ Die Angabe Masurs, S. 331, daß sich Friedrich Wilhelm durch Stahl in seinen tiefsten religiösen Wünschen beglaubigt gefunden habe, ist irrig; nur so viel kann man zugeben, daß Stahl den Ausdruck „Prinzip der Legitimität“ anwendet.

[4]) Lenz, Geschichte der Universität Berlin, II, 1, S. 513 f.; IV, S. 557 ff.

[5]) Promemoria vom 15. Dezember 1839 [Min. d. g. A. Berlin, Universitätssachen, IV, Abt. 6, vol. V]: „Wer die von dem Professor Stahl bis jetzt in drei Bänden herausgegebene Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht gründlich studiert hat und mit den bisherigen Leistungen auf dem Gebiete des Naturrechts wirklich vertraut ist, wird zwar einräumen, daß pp. Stahl das Talent einer mehr überredenden als durch gediegene wissenschaftliche Exposition überzeugenden Darstellung besitzt, aber auch nicht umhin können, denen beizustimmen, welche seine Philosophie des Rechts für eine jugendlich unreife, hinter den gegenwärtigen Anforderungen der Wissenschaft weit zurückstehende, ganz verkehrte und zugleich unpraktische Arbeit halten. Wenn er in derselben unwissenschaftlichen Richtung, wie die Philosophie des Rechts in seinem Buche, auch das Staatsrecht, das Völkerrecht und das Kirchenrecht in seinen Vorlesungen behandelt, so ist von seiner Wirksamkeit bei der hiesigen Universität nicht nur ein entscheidender Nachteil für ein gründliches und wahrhaft wissenschaftliches Rechtsstudium zu besorgen, sondern auch mit Bestimmtheit vorauszusehen, daß es ihm ungeachtet aller Protektion, welche er vielleicht von dieser oder jener Seite finden möchte, nicht gelingen wird, sich und [sic!] dauernd zu behaupten . . .“

[6]) Friedrich Nippold, Christian Carl Josias Freiherr von Bunsen, II, Leipzig 1869, S. 110, 127, 136.

königlichen Freunde die „echt jüdische Schärfe und Klarheit" des Professors auf Grund persönlicher Bekanntschaft als bedeutenden Vorzug geschildert. Wie mag derselbe Bunsen 15 Jahre später sein Fürwort bedauert haben, als er[1]) über „die jüdisch-scholastisch-pietistisch-lutheranische Weltanschauung" Stahls Zeter rief und feststellte, daß sein ehemaliger Schützling „das Deutschtum in Denken und Reden sich . . . kunstvoll angeeignet habe". Wie seltsam traf ihn vollends sein Hymnus auf Stahls „gute Gesinnung und christliches Herz", als derselbe Stahl[2]) in Abwehr der Bunsenschen Angriffe mit grausamem Hohn die verschrobenen, wenn auch einen Wahrheitskern enthaltenden Einfälle des theologischen Dilettanten[3]) öffentlich bloßstellte. Doch kehren wir zu Stahls Berufung zurück!

In einem Promemoria von 1839[4]) hatte Johannes Schultze prophezeit, Stahl würde trotz hoher Protektion in Berlin nicht festen Fuß fassen und sich nicht behaupten können. Selten hat sich die Sehergabe der Ministerialbürokratie so blamiert wie hier. Stahl erfüllte die Hoffnungen, die der König auf ihn setzte, in vollem Maße. Die Opposition der „Hegelinge" legte sich bald[5]); binnen kurzem gehörte Stahl zu den erfolgreichsten und, wenn auch nicht fruchtbarsten, so doch gefeiertsten Lehrern der Hochschule[6]), zumal nachdem er politisch tätig geworden war. Seine Vorlesungen hatten jetzt jenes politische, seine politischen Reden jenes wissenschaftliche Fluidum, das den einer solchen Verbindung in der Regel ungewohnten Deutschen wenn nicht überzeugt, so doch erregt und oft verblüfft. Dazu kam der Eindruck, daß Stahl wirklich mit dem Herzen hinter seiner Sache stehe. Gewiß machte er im Laufe seiner politischen und wissenschaftlichen Tätigkeit manche Wandlungen[7]) durch; aber sie waren im Vergleich zu den bekanntesten Beispielen politisch-professoraler Wendigkeit vor und nach Stahl verhältnismäßig unbedeutend, und der Neckname St. Ahl, den ihm seine Gegner aufhängten, traf ihn nicht. Er war keine politische Äolsharfe, soviel er auch von fremden Gedanken sich aneignete. Ja, er nahm es sogar, was für einen Juden seiner Lage auffällt, in Kauf, unpopulär zu sein. Aber ebendadurch wurde er — und das wußte er allerdings zu schätzen — der berühmte Mann.

[1]) Christian Carl Josias Bunsen, Die Zeichen der Zeit, II, Leipzig 1855, S. 117, 128; vgl. auch S. 111.

[2]) Wider Bunsen, Berlin 1856.

[3]) Bunsen hatte (Hippolytus und seine Zeit, II, Leipzig 1853, S. 323 ff.) die Einwirkung des semitisch-nationalen Moments auf die heiligen Bücher der Christenheit besonders hervorgehoben. Stahl ist dafür blind; mit um so größerer Wucht wirft er sich auf den lächerlichen Versuch Bunsens, jene semitische Vorstellungsweise ins „Japhetische", d. h. in Bunsens eigene „Philosophie" zu übersetzen. Kritisch zu dem überscharfen Ton Stahls der sonst sehr verehrungsvoll für Stahl gehaltene Artikel Rudolf Kögels in Herzog-Hauck, Realenzyklopädie f. prot. Theologie und Kirche, 3. Aufl., 18, Leipzig 1906, S. 745 ff., bes. S. 748.

[4]) S. S. 114, Anm. 5.

[5]) Lenz, Geschichte der Universität Berlin, II 1, S. 519; Salzer, Deutsche Rundschau, 159, 1914, S. 121 (Brief der Frau Julie Stahl v. 9. Dezember 1840); Gerhard Masur, Aus Briefen Friedrich Julius Stahls an Rudolph Wagner, Arch. f. Politik und Geschichte, 8, 1927, S. 261 ff., bes. 293, Anm. 90.

[6]) Vgl. die glänzende Schilderung von Lenz, Geschichte der Universität Berlin, II 2, S. 125 f.

[7]) Über Stahls Abwandlungen des monarchischen Prinzips vgl. etwa Michniewicz, S. 97. Für Stahls kirchenpolitische Stellung vgl. einerseits die Äußerung von 1846 über die Union als „das edle Reis", das „dem Baum der Symbole inoculiert" sei, daß „es süßere Früchte bringe" (Generalsynode, 1846, Verhandlungen, S. 179), andererseits Stahls späteren Kampf gegen die Union.

Es wäre vermessen, auf knappem Raum die Wirkung Stahls auf seine Mitwelt und Nachwelt, sowie den Einfluß seiner Zeitgenossen auf ihn auszudeuten. Wir können heute auch noch gar nicht darangehen.

Zunächst gilt es, Stahls Denken selbst von unserem völkischen Erleben aus neu zu erfassen. Und auch insoweit soll äußerste Beschränkung geübt und nur der Kern seines Wesens herausgearbeitet werden. Denn um den ursprünglichen und festen Kern lagert sich bei ihm eine Fülle von Ideen anderer Herkunft, und sie verbinden und mischen sich so, daß es oft schwer ist, die wahre Substanz der Mischung nachzuweisen, das eigentümlich Schwebende vieler Gedanken Stahls zu erklären und über den Einzelheiten die innere Einheit nicht zu verlieren. Das Bild Stahls, das ich zu geben habe, hat deshalb etwas von der Nüchternheit und Schärfe einer Röntgen-Aufnahme, die das Knochengerüst zeichnet. Die Gestalt im atmenden Leben zu schildern, mag spätere Aufgabe bleiben.

II.

Stahls Werk ist der Spiegel seines Lebens. Was er an juristischen, philosophischen und theologischen Thesen aufstellt und politisch verficht, ist zugleich Folge und Rechtfertigung des persönlichen Schicksals, das ihm zuteil geworden und das er selbst sich gestaltet. Werk und Werden sind bei ihm in hohem Grade eins.

Unter diesem Gesichtspunkt verdient ein Ereignis ganz besondere Aufmerksamkeit: Stahls Übertritt zum Christentum. Es hat für Stahl den schweren Ernst einer grundlegenden Entscheidung, ja man darf sagen, der Entscheidung seines Lebens. Denn Stahl kam aus der jüdischen Orthodoxie. Mit der religiösen Gleichgültigkeit damaliger Reformjuden, die den Taufschein als kulturelles Passepartout zu sich steckten, hatte er nichts gemein. „Der innerste Zug des jüdischen Stammes ist Religion"; so bekennt er selbst[1]).

Stahl hätte jenen Schritt nicht vollziehen können und vollzogen, wenn er ihn nicht innerlich als notwendig anerkannt hätte. Aber in welchem Sinn?

Dürfen wir dem geschmückten Stil eines jüdisch-christlichen Biographen Gerhard Masur[2]) glauben, so bezeichnet die „Erlanger Kreuznahme Stahls mit derjenigen Eduard Simsons, Neanders und Felix Mendelssohns die großen Momente des dezidierten Hinübertritts des Judentums in den Raum der deutschen Nation". Die Taufe wäre also das konfessionelle Symbol der politisch-nationalen „Eindeutschung", mit welcher Stahl, dankbar für die Aufhebung des Ghetto, sich dem deutschen Volke leiblich und seelisch verschrieben hat; und „das Erbteil des Judentums" in Stahl hätte hinfort nur noch in einem religiösen, mit dem Christentum gemeinsamen Kern bestanden, dagegen nicht „in den stets vage und ungreifbar bleibenden Nachwirkungen der Rasse, die zudem doch nur akzessorischer Natur sind"[3]). Von alledem weiß die Wirklichkeit nichts.

Stahls Übertritt war kein Akt bewußter Absage an sein „Volkstum"[4]). Dazu fehlte es Stahl an einer Grundvoraussetzung, an dem klaren Bewußtsein der

1) Der christliche Staat, Berlin 1847, S. 41.
2) S. 39.
3) Masur, Arch. f. Politik und Geschichte, 8, 1927, S. 268.
4) Masur, S. 39: „. . . durchbrach in Stahl ein glühender Vervollkommnungsdrang die Mauern eines erstarrten Volkstums".



Stärke des Rassegegensatzes. Zweifellos gibt es ein jüdisches „Rassebewußtsein". Es unterscheidet sich stark von dem germanischen und macht es dem deutschen Forscher schwer, nicht sein rassisches Erleben in den Juden hineinzudenken. Für die Andersartigkeit des jüdischen rassischen Denkens ist nun gerade Stahl ein ausgezeichnetes Beispiel. Bei ihm war das, was wir Rassebewußtsein nennen würden, verkümmert oder, richtiger gesagt, ins Religiöse, in das Bewußtsein der religiösen Mission Israels abgedrängt. Seinen Stammesgenossen[1]) fiel sogar die Schwäche dessen auf, was sie „Abstammungsbewußtsein" nannten. Sie belachten die rassische Empfindungslosigkeit, die sich in der Freundschaft zwischen dem sehr jüdisch aussehenden Stahl und den adelsstolzen preußischen Junkern offenbarte, als den schlechten Witz, den sich die Weltgeschichte, will sagen die jüdische Geschichte, auf beider Kosten geleistet habe[1]).

Aber ziehen wir doch Stahl selbst zu Rate! 1847 hat er, der geborne Jude, sich öffentlich gegen die Erteilung politischer Rechte an seine dem jüdischen Glauben anhängenden Stammesgenossen gewendet[2]), gewiß ein seltsames, wenngleich nicht ganz seltenes Zeugnis jüdischer Judengegnerschaft! Damals hat er sich über Judentum und Deutschtum so ausgesprochen, daß wir es als den Ausdruck lange zurückliegender persönlicher Lebenserfahrung werten dürfen. Sie stimmte offenbar mit den Erlebnissen seiner Burschenschaft zusammen. Stahl unterscheidet zwei Arten von Juden[3]). Die erste hängt dem Mosaismus an, die andere hat sich von ihm abgekehrt. Nur in der ersten Art findet er ein nationales Element. „Das ächte Judentum", heißt es, „begründet nicht bloß eine religiöse Gemeinschaft wie das Christentum, sondern zugleich und untrennbar eine nationale Gemeinschaft. Die Juden haben als Nation, als Samen Abrahams, eine eigene göttliche Führung bisher erhalten und für die Zukunft zu erwarten; was sie an Verhältnissen fremder Völker während der Zeit ihrer eigenen staatlichen Auflösung teilnehmen, ist nur ein äußerliches Band der Not und dem augenblicklichen Bedürfnis gezollt, während das Herz für die nationale jüdische Gemeinschaft brennen soll und für die Hoffnung, daß sie wieder aufgerichtet, der Tempelstaat hergestellt werde. Sie erwarten den Messias und die Rückführung nach Jerusalem nicht, wie der Christ die Wiederkehr des Herrn und das himmlische Jerusalem erwartet, als ein Ziel, das allen Menschen zugedacht ist . . ., sondern als ein dem jüdischen Volke allein zugedachtes Ziel und das mit der gegenwärtigen Stellung in fremden Staaten nichts gemein hat." Diesem mosaischen Judentum stellt Stahl die übrigen Juden als eine Gattung für sich gegenüber. Sie haben nur mehr eine Nationalität, sind aber keine Nation, kein jüdisches Volk, sondern bloß jüdische Bevölkerung. Da sie von der Idee des Judentums nicht mehr beherrscht sind, haben sie sich innerlich und äußerlich gewandelt und den Germanen genähert. Der politischen Gleichstellung dieser weitaus in der Mehrzahl befindlichen Juden mit den Deutschen steht deshalb kein Hindernis entgegen — außer der Religion[4]). Nur das Christentum als staatstragender Faktor

[1]) Landsberg, Allg. Deutsche Biographie, a. a. O., S. 400. Ihm folgt leider Walther Oppermann, Friedrich Julius Stahl, Arch. d. öff. R., 34, 1915, S. 80 ff., bes. S. 93.
[2]) Der christliche Staat, S. 31 ff.
[3]) Ebenda, S. 42 ff.
[4]) Ebenda S. 46: „Der christliche Charakter des Staates . . . allein ist es, welcher der politischen Gleichstellung der Juden entgegensteht".

erlaubt und fordert nach Stahl die politische Zurücksetzung der Juden, nicht dagegen ihre Abstammung. Denn viele gemeinsame Bande umschlingen beide, Juden und Deutsche, vornehmlich die Sprachgemeinschaft. Darum zwingt ein Naturgesetz den Juden, Deutschland als sein „Vaterland" zu lieben, das „ihn schützt, das seine Sprache spricht (denn [der Jude] redet deutsch, und nicht hebräisch)[1])".

Machen wir halt! Niemals hat Stahl erschütternder gegen sein „Deutschtum" gezeugt als damals, wo er in bester Meinung den deutschen christlichen Staat gegen seine Rassegenossen verteidigt hat. Niemals ist seine unheilbare Fremdheit gegen deutsches Denken deutlicher hervorgetreten als in der Stunde, wo er die Religion, nicht die Rasse zum politischen Richtscheit zwischen Deutschen und Juden erklärte. Und nie hat das jüdische Blut Stahl weniger verleugnet. Denn wer erkennt nicht die verhängnisvolle Neigung des Juden zur Rabulistik, zur Verzerrung der Tatsachen, wenn Stahl die einfache Wahrheit, daß in Deutschland die Juden deutsch reden, in den grotesken Satz verdreht: Deutschland spricht der Juden Sprache.

Wenn ein gereifter Mann, der von der historischen Rechtsschule berührt worden ist und sich zu ihrem nationalen Anliegen bekannt hat, so über Deutschtum und Judentum spricht, was darf man dann von seiner Jugend erwarten? Darum ist Masurs These, daß Stahls Taufe „die radikale Dezision für die deutsche Nation an ihrem geistigen und an ihrem leiblichen Teil" sei[2]), nichts als ödes Literatengerede.

Die Taufe ist für Stahl kein völkisches Bekenntnis, kein politischer Akt gewesen, sondern ein rein religiöser Vorgang. Und gerade insofern drückt sie nicht den Vorsatz aus: *„Incende, quod adorasti!"* Sie hat nicht den Sinn eines Bruches[3]), sondern eines Übergangs. Schon die Wahl der christlichen Vornamen — und was liegt für den Juden im Namen für eine Weihe und Kraft! — ist dafür symbolisch. Den Namen Friedrich, den Stahl seinem Taufpaten Thiersch zu Ehren annahm, verband er mit dem Rufnamen seiner jüdischen Jugend Julius. Stahl gab also sein Judentum nicht religiös auf[4]), sondern wandte sich nur seiner höheren Gestalt zu, die er deshalb im Christentum fand, weil es ihn von der Gesetzesreligion befreite[5]). Mit dieser Umbildung aber war für ihn das jüdisch-christliche Ethos[6]) bis zum Lebensende eine Einheit.

III.

Stahl hat in seinem späteren Leben eine erstaunliche Geschicklichkeit darin bewiesen, heterogene Ideen in ein System zusammenzuzwingen. Vor die stärkste Probe sah sich diese seine Kraft durch das religiöse Problem gestellt. Wie schwer es ihm wurde, einen festen Standpunkt zu gewinnen[7]), bekennt er später selbst:

---

[1]) Ebenda, S. 44.
[2]) Masur, S. 39.
[3]) Für das religiöse Gebiet wird dies von Masur, S. 40, zugegeben.
[4]) Vgl. Rechtsphilosophie, II 2, S. 227: „Ein Mensch, der sich bekehrt, soll nur das neue Lebensprinzip in sich aufnehmen, nicht aber seine Individualität aufgeben, um aus jenem Prinzipe sich erst eine solche zu geben."
[5]) S. unten, S. 130 f.
[6]) Rechtsphilosophie, I, S. 99: „Die jüdisch-christliche Ansicht des Ethos."
[7]) Über seine Bemühungen, zu einem Kirchenbegriff zu kommen, s. Masur, S. 298 ff.

„So gleichmäßig ich auch meiner Umgebung scheinen mag, so wankt doch im Innern oft aller Boden unter mir, und ich halte mich nur oben fest mit meiner schwachen Rechten, und ich vertraue, daß Gott die nicht verläßt, die keinen andern Halt haben als ihn[1]).“ Stahl kam über diese Krise hinweg. Nachdem es ihm gelungen war, trotz des Übertritts die seelische Einheit zu bewahren und die Spannung von Judentum und Christentum in seiner Brust zu überwinden, gab es für Stahl keine „systematische“ Aufgabe mehr, die er nicht hätte meistern können. Darum ist Stahls Wendung zum Christentum für sein ganzes späteres Schaffen paradigmatisch. Das erste und größte, das lebendigste, weil erlebte „System“, das Stahl geschaffen, ist sein Judenchristentum.

Es war, das empfand Stahl bei genauerer Prüfung, etwas anderes, als was der deutsche Protestantismus fühlte und dachte. Stahl hat nicht einfach die überkommenen christlichen Lehren im lutherischen Gewande rezipiert. War ihm doch, als er schon über ein Jahrzehnt der lutherischen Kirche angehörte, Luther „nicht ein vollendetes Nachbild Christi, daß Christus Gestalt in ihm gewonnen hätte wie in Paulus, in Bernhard von Clairvaux, in Thomas a Kempis“, sondern nur ein braver wohlmeinender Mann mit ausgezeichnetem Glauben[2]). Wie Stahl mit der Taufe über das Judentum hinausschritt, so fühlte er sich zugleich über das auf deutschem Boden entstandene reformatorische Verständnis des Christentums emporgetragen[3]). Sein Übertritt war deshalb nicht gleichbedeutend mit dem Eintritt in die protestantische Kirche Bayerns, sondern mit dem Einzug in ein Höheres, Umfassenderes, als die christlichen Konfessionen ihm boten.

Hoffnungen auf eine dritte, der Petrinischen (katholischen) und Paulinischen (protestantischen) folgende Johanneische Kirche bewegten damals ja auch manche hervorragenden Deutschen[4]). Aber was sie nur gläubig zu ersehnen wagten und als Geheimnis der Zukunft verehrten, wurde bei Stahl ein einfaches, sofort lösbares, nüchternes Rechenexempel: Keine der beiden christlichen Kirchen hat, wenn man sie aneinander mißt, die ganze Wahrheit, und deshalb müssen sie beide auf mittlerer Linie eins werden. Stahl ging denn auch sofort daran, die Bausteine für den kirchlichen Gemeinschaftstempel aus dem theologischen und kirchenrechtlichen Materiallager beider Kirchen zu sortieren und anzufordern. Das war — höchst bezeichnend — der Anfang seiner kirchenrechtlichen „Forscher“-Tätigkeit. Es gibt keinen schlagenderen Beweis dafür, wie wenig Stahl damals — ungleich jenen eben genannten Deutschen — in einer der christlichen Kirchen daheim war, sondern wie sehr er der Kirche als Fremder gegenüberstand.

Nun ist freilich Stahl später dem Luthertum bedeutend nähergekommen. Ja, seine Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten war — wie später auf politischem Gebiet das Monarchische Prinzip — in den kirchenpolitischen

---

[1]) Brief Stahls vom 23. Juli 1834. Salzer, Deutsche Rundschau, 159, 1914, S. 114.

[2]) Masur, S. 303. Was mochte der schnellfertige Kritikus Stahl von Luther, Bernhard, Thomas a Kempis damals überhaupt gelesen und religiös ergriffen haben?

[3]) Masur, S. 303: „Im tiefsten war Stahl sowohl die katholische wie die protestantische Auffassung [des Priestertums] fremd und einseitig; er suchte nach einer vermittelnden Formel.“ Dasselbe gilt für den Kirchenbegriff überhaupt.

[4]) Vgl. statt anderer Friedrich Meinecke, Radowitz und die deutsche Revolution, Berlin 1913, S. 20 ff.; Masur, S. 310.

Kämpfen der deutschen evangelischen Christenheit das Buch des Tages. Mit dem Bekenntnis zu kirchlicher Selbständigkeit, mit dem Eintreten für die autoritäre kirchliche Lehre, mit dem Lobpreis einer festen kirchlichen Verfassung schien es wie gerufen, dem deutschen evangelischen Kirchentum eine Türe ins Freie aufzustoßen. Noch lag damals der deutsche Protestantismus, in dem ein neues religiös-kirchliches Sehnen erwacht war, in schweren Kämpfen mit seinen äußern und innern Bedrängern[1]), dem Territorialismus, dem Vernunftchristentum, dem pietistischen Subjektivismus der Erweckung, der Erschütterung des Bekenntnisstandes. Da erschien in seiner Mitte ein Mann, welcher vor Leidenschaft brannte, seiner Zeit in ihren politischen und kirchenpolitischen Nöten jeweils das Stichwort zu geben: der Jurist Stahl. Für alles wußte er eine wegweisende Formel; nicht in Gestalt kirchenparteilicher Kampfparolen, sondern als geschichtlich erhärtete, wissenschaftlich abgeklärte und darum nur um so wirkungsvollere Wahrheit. So schien er ein Dreifaches in einem vollbracht zu haben: eine wissenschaftliche Tat nach der Anlage seiner Schrift, eine kirchenpolitische Tat nach ihrem Ziele, eine Glaubenstat nach dem religiösen Zeugnis.

Aber siehe, noch war das Jahr nicht um, da erhob sich der größte Kenner des deutschen protestantischen Kirchenrechts, Aemilius Ludwig Richter[2]), gegen Stahl und wies ihm in sorgfältiger Untersuchung nach, daß alle seine kirchenrechtlichen Grundbegriffe bloße Spekulationen seien, die trotz angeblich geschichtlicher Ableitung der historischen Basis[3]) entbehrten. Die wissenschaftliche Tat entpuppte sich als ein mit großer, konstruktiver Kraft hergestelltes, blendendes Arrangement um eine wissenschaftlich unhaltbare These.

Und stand es denn, vom Boden des Luthertums aus gesehen, nicht ebenso bedenklich mit dem religiösen Gehalt der Schrift?

Stahl hielt sich berufen, als Jurist den Kirchenbegriff des Luthertums von gewissen Mängeln zu reinigen und ihn zu vervollständigen[4]). War er sich der Schwere seines Unternehmens bewußt? Und was trieb ihn, die innere Glut des religiösen Genies, die kecke Oberflächlichkeit des theologischen Halbwissens oder ein „Drittes"? Hören wir beide, den deutschen Reformator und seinen jüdischen Korrektor!

Nach der Lehre der evangelischen Bekenntnisschriften ist die Kirche die Gemeine der Heiligen, in welcher das Wort Gottes rein und lauter gelehrt und die Sakramente nach Christi Einsetzung verwaltet werden. Wo diese Wortverkündigung geschieht, da lebt und webt die Kirche. Denn der Glaube kommt aus der Predigt, und wo im Geist Christi gepredigt wird, fährt das Wort Gottes zu mit Gewalt und bezwingt die Herzen.

Darum sind Wort und Sakramentsverwaltung die äußeren Wahrzeichen der Kirche, die *notae ecclesiae*.

---

[1]) Vgl. etwa Reinhold Seeberg, Die Kirche Deutschlands, 3. Aufl., Leipzig 1910, S. 19.

[2]) Die Grundlagen der Kirchenverfassung nach den Ansichten der sächsischen Reformatoren in Zeitschr. f. deutsches Recht und deutsche Rechtswissenschaft, 4, Leipzig 1840, S. 1 f. Replik Stahls in Kirchenverfassung, 2. Aufl., Erlangen 1862, S. 421 ff.

[3]) Vgl. insbesondere a. a. O., S. 31, den Nachweis, daß die sog. Wittenberger Reformation von 1545, die von Stahl als „Hauptquelle für die Ansichten der Reformatoren" in der Frage bischöflicher Kirchengewalt angeführt wird, nur eine „Conzession gegenüber dem Kaiser und den katholischen Ständen" war.

[4]) So noch deutlicher als in der ersten Auflage, S. 49 ff., in der zweiten S. 41 ff.

Die Kirche, von der hier die Rede ist, stellt nach lutherischer Anschauung eine rein geistliche Größe dar. Sie ist zwar menschlichen Sinnen an ihren *notae* erkennbar. Aber niemand weiß, wen Christus wirklich durch die Predigt erfaßt hat. So kann die Kirche nur eine *societas fidei in cordibus* sein, eine Gemeinschaft des Glaubens in den Herzen, und alle menschliche Organisationskunst ist an ihr verloren. Christus ist ihr einiger Herr und ihr Haupt. Darum gibt es in ihr kein „Recht" nach menschlicher Weise.

Was sich dagegen auf Erden Kirche nennt, das Kirchentum, ist als Organisation nicht Bestandteil der Glaubenskirche. Wird in dem Kirchentum recht gepredigt, so müssen sich wohl in ihr Gläubige finden, und insoweit ist in ihr die Kirche Christi mächtig. Aber im übrigen ist das Kirchentum nicht *ecclesia*, sondern *mundus*.

Ganz anders Stahl! Nicht die innerliche Christenheit, die Glaubenskirche zwingt ihn in ihren Bann, sondern das äußerliche Gebilde, die Organisation, das Kirchentum. Bei Stahl tritt deshalb an die Stelle jener innerlichen geistigen Personengemeinschaft die göttlich gestiftete Heilsanstalt[1]) zur Sammlung und Versammlung der gottverbundenen Individuen. Denn, so lautet seine glänzende Antithese[2]), „die rechte Lehre ist nicht — wie bei Luther und Melanchthon — das äußere Kennzeichen der Kirche, sondern das Kennzeichen der äußeren Kirche." In jener Heilsanstalt ist natürlich das allgemeine Priestertum der Gläubigen nicht das gestaltende Prinzip der Verfassung[3]); um so stärker dagegen das Predigtamt und der Predigerstand[4]). Erst recht ist nicht die Gemeinde mit der Kirche wesensgleich, sondern von ihr zu unterscheiden, wenn auch nicht zu trennen[5]).

Protestantische Kritiker erklären dieses System oft als katholisierend[6]), katholische als stark mit katholischem Erbgut[7]) durchsetzt. Den Kern der Sache trifft weder das eine noch das andere Urteil. Auch darf man die „Eigenart" der Lehre Stahls nicht nur aus der polemischen Haltung gegen andere Strömungen der Zeit und aus dem juristischen Temperament des Verfassers ableiten[8]). Denn in der Tiefe ruht Stahls Kirchenbegriff auf dem ursprünglichen religiösen Erleben des in der Diaspora wohnenden gläubigen Juden.

Was seiner Hoffnung der Tempel ist, wird hier zur Heilsanstalt[9]). Sie ist die

---

[1]) 2. Aufl., S. 46. [Ich verwende auch im Folgenden die 2. Auflage; sie bringt die endgültige Fassung der Stahlschen Gedanken; sachlich stimmt sie aber im Kern durchaus mit der ersten Auflage überein.] Als Anstalt war die Kirche schon vor Stahl von deutschen Rechtslehrern gelegentlich erklärt worden, z. B. von C. S. Zachariae oder von Rotteck; aber bei ihnen hatte der Begriff Anstalt allenfalls einen technischen Sinn, während Stahl ihn ins Sakrale erhob.

[2]) Ebenda, S. 42 f.

[3]) Ebenda, S. 96.

[4]) Ebenda, S. 110.

[5]) Ebenda, S. 67 ff.; vgl. auch Rechtsphilosophie, II 2, S. 539.

[6]) Zuletzt Günther Holstein, Die Grundlagen des evangelischen Kirchenrechts, Tübingen 1928, S. 138, in seiner sehr sorgfältigen Darstellung der Stahlschen Theorie.

[7]) Franz Schnabel, Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert, Bd. IV, Die religiösen Kräfte, Freiburg i. Br., 1937, S. 71, 144.

[8]) Holstein, S. 136.

[9]) Mit dieser Veranstaltlichung des lutherischen Kirchenbegriffs vgl. man als Gegenstück die Umdeutung des alttestamentlichen Tempels (sanctuarium Dei) in „Volk Gottes" durch Luther um 1512/13—1515. Vgl. meinen demnächst in der Savigny-Zeitschrift für Rechtsgeschichte, kan. Abt., erscheinenden Aufsatz über Recht und Gesetz, Kirche und Obrigkeit in Luthers Lehre vor dem Thesenanschlag von 1517.



gottgewollte, wenn auch nicht heilsnotwendige[1]) religiöse Heimstätte der Frommen. Die Abfolge des Priestertums und der tragende Stand des Schriftgelehrten finden ihr Abbild in der Sukzession der Ämter und im *status ecclesiasticus*. Die Gemeinde entspricht der Schar der frommen Tempelbesucher. Die reine Kirchenlehre ist die korrekte theologische Weisheit der Rabbinen. Nur so ist der Satz verständlich, der für die beiden christlichen Konfessionen ein Horrendum wäre: „Es kann eine lebendige gläubige Gemeinde bestehen mit starken Irrtümern der Lehre, und kann noch mehr eine Gemeinde der rechten Lehre bestehen ohne lebendigen Glauben[2])." Sobald rechte Lehre nicht mehr das in der Predigt verkündete lebendige und lebenwirkende Wort Gottes ist, sondern die einwandfreie Weisheit der Schriftgelehrten, stimmt Stahls These vollkommen. Um jenen Kern ursprünglichen jüdischen Religionsgefühls kristallisieren sich die lutherischen theologischen Lehren und die katholischen kirchenrechtlichen Entlehnungen. Stahl, der Judenchrist, an dessen aufrichtiger Frömmigkeit nicht der geringste Zweifel besteht, baut vermöge dieses, von ihm selbst als lutherisch[3]) empfundenen religiösen Fühlens das Luthertum in ein jüdisches juristisches Gehäuse[4]). Zweierlei geht dabei zugrunde; innerlichste theologische Erkenntnisse des Reformators werden veräußerlicht oder entwertet, und das echt deutsche personhafte Rechtsdenken Luthers muß sich in ein System sakraler Institutionen umdeuten lassen.

Lassen wir es dabei bewenden! Wir würden bei einer Prüfung der kirchenpolitischen Ziele des Buches doch nur dasselbe zum dritten Male sagen müssen[5]).

Tout dogme, sagt ein französischer Schriftsteller, *est une épée, dont la pointe est une*

---

[1]) Die Zugehörigkeit zur äußeren Kirche entscheidet nicht über die Seligkeit. Die „pietistische" Betonung dieses Satzes entspricht Stahls Abkehr von der Synagoge.

[2]) Kirchenverfassung, 2. Aufl., S. 42.

[3]) Zwei Sendschreiben an die Unterzeichner der Erklärung vom 15. bzw. 26. August 1845, zugleich als Votum in der Augsburgischen Konfessionsfrage, 2. Aufl., Berlin 1845, S. 8: Die Augsburgische Confession, die das Wort Gottes zusammenfaßt, ist die schriftmäßige wahre Lehre.

[4]) C. A. Wilkens, einer der besten Kenner Stahls und Verwalter seines Nachlasses, verzeichnet aus Stahls Freundeskreis folgende Äußerung: „Das Merkwürdigste an Julius Stahl war, daß er, nachdem er längst zum Christentum übergetreten war und auch mit dem Forscherfleiß, der ihm eigen war, und mit seiner Geistestiefe den Wert des christlichen Bekenntnisses erkannt hatte, dennoch in seiner ganzen Geistesrichtung mit allen seinen Grundsätzen im Alten Testament wurzelte, darin verblieb und alle seine Schlüsse auf und aus dem Boden des Alten Testaments, speziell des Judentums zog: Darin . . . hat sich Stahl niemals geändert; er blieb der Gesetzesjude durch und durch, auch beim höchsten Fluge seines Geistes." Zit. bei Werner Srocka, Der Kirchenbegriff Friedrich Julius Stahls, Erlanger theol. Diss. 1927, S. 69; vgl. ebenda, S. 70. Um so erstaunlicher ist, daß Srocka in seiner sorgfältigen Studie dem Einfluß des Judentums auf Stahls Kirchenbegriff nicht weiter nachgegangen ist, sondern glaubt (S. 82), es lasse sich „Schritt für Schritt der Geist Luthers und damit des Luthertums in seiner reinsten Form bei Stahl spüren".

[5]) Stahl hat als Ziel die Wiederherstellung der alten protestantischen Verfassungslehre bezeichnet . . ., jedoch gemildert im Geist Speners und nach den wissenschaftlichen Mitteln seiner Zeit fortgebildet. Stahl, Kirchenverfassung, 1. Aufl., Vorrede, S. VIII mit XI; vgl. dazu Richter, a. a. O., S. 3. Altprotestantische Orthodoxie des 17. Jahrhunderts und Pietismus sollten also gepaart werden! Erklärlich ist dieser sonderbare Versuch einmal aus der in Stahls Jugend gewonnenen Erkenntnis von der Bedeutung der „Lehre" für die jüdische Religionsgemeinschaft, zum andern aus der Tatsache, daß Stahl durch seinen Übertritt zum Christentum sich aus religiösen Gründen dieser Lehre entzogen hatte.

négation[1]). Die Negation des Stahlschen kirchenrechtlichen Dogmas heißt deutsche lutherische Reformation.

Zur Ehre der protestantischen Theologie und der protestantischen Kirchenrechtswissenschaft muß jedoch festgestellt werden, daß sie Stahls kirchenrechtliches Werk als Ganzes verdientermaßen abgelehnt haben[2]). Mag es auch durch seine Thesen aufregend oder sogar anregend[3]) gewirkt haben: Daß es „in der Geschichte des protestantischen Kirchenrechts Epoche gemacht" habe[4]), ist ein allzu ungeschicktes, aber von Stahl[5]) selbst mitverursachtes, jüdisches Märchen[6]).

IV.

Was der Mensch glaubt, durchdringt sein ganzes Wesen. Ist das Judenchristentum Stahls echt, so muß es auch aus seiner staatsrechtlichen Arbeit zu uns sprechen. Freilich, die Zeitgenossen haben von der inneren Problematik seiner Lage wenig gemerkt. Wie positiv würdigt Treitschke[7]) Stahl als Christen und Preußen, und sollte Bismarcks Rede[8]) von „unserem geliebten Stahl" ohne Gewicht sein? Gewiß, Stahl hat Verdienste um das deutsche Staatsrecht. Er hat den konservativen Politikern seiner Zeit wertvolle Waffen zubereitet. Selbst der Schmied des zweiten Reiches[9]) hatte Stahl manche „Perlen"[10]) zu danken; man erinnere sich nur an dessen theoretische Untersuchungen[11]) über die Möglichkeit und Notwendigkeit eines bundesstaatlichen Fürstenhauses, das in manchen Stücken für den Bundesrat das Vorbild abgab[12]). In anderen Punkten, z. B. hinsichtlich der Zusammensetzung des preußischen Herrenhauses[13]) oder der Einführung des allgemeinen Wahlrechts[14]), hat die Geschichte später sogar zugunsten Stahls gegen Bismarck entschieden[15]).

---

[1]) E. Doumergue, *Calvin, le fondateur des libertés modernes, Revue de théologie et des questions religieuses*, vol. VII, Montauban 1898, p. 685 ss., 699 ss.

[2]) Eine Ausnahme macht etwa Th. Kliefoth, Acht Bücher von der Kirche, Schwerin 1854, dessen Buch dafür von Stahl wiederum (Kirchenverfassung, 2. Aufl., S. VI) als „epochemachend" angepriesen wurde.

[3]) Th. Heckel, Harleß, S. 210, 215 ff., 224, 287 f., 325. [4]) Masur, S. 328.

[5]) Vgl. die selbstgefällige Vorrede zur 2. Aufl. der Kirchenverfassung.

[6]) Mußte es in jüngster Zeit von nichtjüdischer Seite noch übertrieben werden? Günther Krauß in Disputation über den Rechtsstaat von Günther Krauß und Otto Schweinichen, Der deutsche Staat der Gegenwart, hrsg. von Carl Schmitt, H. 1., Hamburg 1935, S. 21: [Jolsons] „Theorie des Verhältnisses von Kirche und Recht ist ebenso allgemein angenommen wie sein Rechtsstaatsbegriff."

[7]) Treitschke, a. a. O., S. 415.

[8]) Fürst Bismarcks Briefe an seine Braut und Gattin, hrsg. vom Fürsten Herbert Bismarck, 6. Aufl., Stuttgart 1919, S. 164. Brief vom 27. April 1850.

[9]) Vgl. bes. Michniewicz, Stahl und Bismarck, S. 144, 149 f., 158.

[10]) Fürst Bismarcks Briefe, S. 164: „Noch hat [Stahl] Perlen für mich, indeß die Zeit, wo unsere Wege auseinandergehn, wird doch wohl mit den Jahren kommen, wenn wirs erleben."

[11]) Die Deutsche Reichsverfassung, Berlin 1849, S. 26.

[12]) Friedrich Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat, 7. Aufl., München 1928, S. 508; Feine, Werden des deutschen Staates, S. 221.

[13]) Bismarck, Gedanken und Erinnerungen, I, Stuttgart 1898, S. 143.

[14]) Stahl, Reichsverfassung, S. 34: „Mit einer Volksvertretung auf allgemeines Stimmrecht und dazu auf Allen gleiches Stimmrecht gegründet, kann kein großer volkreicher Staat und jedenfalls kein monarchischer Staat für die Dauer bestehen." Dazu vgl. Feine, a. a. O., S. 215, Anm. 13 (mit abweichender Beurteilung); dort weitere Lit.

[15]) Eine geschmacklose Übertreibung ist es jedoch, wenn der „Deutsche jüdischer Abstammung" Peter Drucker, Friedrich Julius Stahl, Konservative Staatslehre und ge-

Seine Hauptstärke entwickelte Stahls politisches Talent in der Kritik; und hier wiederum war er ein unermüdlicher und scharfsinniger Verfolger besonders der revolutionären Theorien[1]) und ihrer politischen Forderungen. Die positive Anziehung, die der Umsturz auf den von Stahl meisterhaft geschilderten religionslosen und darum sittlich haltlosen Juden[2]) auszuüben pflegt, ist bei dem orthodoxen Stahl in den heftigsten Abscheu umgeschlagen. Manche einschlägigen Seiten aus seiner Feder liest man noch heute mit Spannung; sie sind gleichsam eine Vorwegnahme der Kritik an dem politischen System seines späteren Stammesgenossen Hugo Preuß[3]). Allerdings darf nicht verschwiegen werden, daß Stahl zum Leidwesen seiner konservativen Freunde die Kluft zwischen Königtum und Revolution, die er so klar aufgewiesen, doch vielfach durch Konzessionen zu überbrücken suchte, daß er zur Nachgiebigkeit gegen augenblickliche politische Machtlagen neigte[4]) und damit zwar die sofortige Entscheidung vermied, aber den Endkampf nur vertagte.

Bedeutsames leistete Stahl ferner überall da, wo es galt, eine These logisch auszubauen und weiterzuführen[5]). Sein aufnahmefähiger Geist hat auch manches verschüttete Gut staatstheoretischer Erkenntnis wieder hervorgezogen[6]). Wieweit seine sachlichen Vorschläge, etwa die besondere Pflege des Bauernstandes[7]) oder die Schaffung eines eignen bäuerlichen Erbfolgerechts[8]) oder die Warnung vor der heimatlichen Entwurzelung der Arbeiter[9]), aus seinem Kopfe stammen oder ob er hier nur das Sprachrohr seiner politischen Freunde war, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls hat Stahl solche Wünsche mit großer Entschiedenheit öffentlich vertreten.

Jedoch all dies sind Einzelheiten. Wir fragen nach den tragenden innern Kräften dieses staatsrechtlichen Denkens.

---

schichtliche Entwicklung, Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart, H. 100, Tübingen 1933, S. 20, behauptet, Stahls Staatslehre sei „zur Grundlage des deutschen Staatslebens bis 1918 geworden".

[1]) Die Revolution und die constitutionelle Monarchie, Berlin 1848. Was ist Revolution? Ein Vortrag, Berlin 1852.

[2]) Der christliche Staat, S. 41.

[3]) Vgl. etwa die Kritik an Verfassungskodifikationen (Rechtsphilosophie, II 2, S. 274 ff.), an der Demokratie als der „schwächsten aller Verfassungen" (ebenda, S. 484) usw.

[4]) L. v. Gerlach, Evang. Kirchenzeitung 1862, Sp. 654.

[5]) Z. B. den Unterschied von Grundgesetzen und anderen Gesetzen zu entwickeln; Rechtsphilosophie, II 2, S. 286.

[6]) Vgl. etwa die Wiederbelebung des aristotelischen τέλος-Gedankens; Rechtsphilosophie, II, 1, S. 299: „Das System des Rechts ist ein Zusammenhang von Ordnungen, d. i. Rechtsinstituten", und dazu II 1, S. 294. Die Einwirkung dieser Stahlschen These auf jüdische und nichtjüdische Vertreter der Rechtswissenschaft in Deutschland kann hier nicht weiter geschildert werden.

[7]) Rechtsphilosophie, II 2, S. 64 ff.; Siebzehn parlamentarische Reden, Berlin 1862, S. 46: „Der Grundbesitz darf nicht zur rollenden Ware gemacht werden." Vgl. ferner ebenda, S. 251 (Gedächtnisrede auf Friedrich Wilhelm III. vom 3. August 1853).

[8]) Rechtsphilosophie, II 2, S. 62, 66 (besondere bäuerliche Erbfolge). Parl. Reden, S. 48 (Unveräußerlichkeit des Grundbesitzes in der Familie): Das Grundeigentum ist nicht bloß „Objekt der menschlichen Willkür", sondern dient „einer höheren Bestimmung", und daher dient der Mensch selbst wieder dem Grundeigentum. Vgl. auch S. 86, 89 f.

[9]) Rechtsphilosophie, II 2, S. 28: „Wir sind nahe daran, daß die Gemeinden fast nichts anderes sind als die Stationen auf der großen Wanderung der arbeitenden Klassen nach Nahrung."

V.

Der Grundbegriff der Stahlschen Rechtslehre ist das „sittliche Reich[1])“. Mit der Wahl dieses Begriffes scheint sich Stahl der Schar unserer großen Denker des deutschen Idealismus und der Romantik anzureihen[2]). Vor allem Schelling[3]), aber auch dem von ihm hart getadelten Hegel ist er wissenschaftlich verpflichtet. Jedoch eine breite Kluft trennt ihn von jenen Älteren. Er gründet seine Philosophie auf das Bekenntnis zur persönlichen Gottesvorstellung des Christentums[4]). Der persönliche Gott ist der Herr seines sittlichen Reiches[5]). Stahls Rechtsphilosophie genießt deshalb bis in unsere Tage[6]) weithin den Ruhm, eine protestantische Staatslehre zu sein, und zwar eine solche, die sich unmittelbar von Luther hat inspirieren lassen.

Es ist nicht meines Amtes und nicht meine Absicht, den Grundlagen des Stahlschen Gedankenbaus rechtsphilosophisch nachzuspüren[7]). Ich beschränke mich darauf, das religiöse Fundament seines Systems auf die Übereinstimmung mit den Reformatoren zu prüfen, glaube aber, daß dies angesichts der jüdischen Eigenart Stahls das Entscheidende ist[8]).

Die Reformation hat sich entzündet an der Erkenntnis Luthers, daß man Gott Gott sein lassen muß und nicht mit menschlichen Maßstäben messen, nicht nach menschlichen Begriffen konstruieren darf. Mit größter Entschlossenheit wandte sich Luther deshalb gegen alle Versuche, die himmlische und die irdische Herrschaft ineinanderzumengen oder auch nur als Vorbild und Abbild aufeinander zu beziehen. Die geistliche Herrschaft Christi und die menschliche Herrschaft sind ihm die härtesten Gegensätze. Denn jene ist in Wahrheit ein *regnum sacrum*, diese aber ein *regnum mundi*, ein Reich, das irgendwie der Sünde verhaftet ist.

Was aber tut Stahl? Er bildet einen Oberbegriff des sittlichen Reichs[9]), der Göttliches und Menschliches umschließt. Die grundsätzliche Trennung des Religiösen und des Politischen, welche die Reformation gebracht, hebt Stahl unter

---

[1]) Ebenda, II 2, S. 1.

[2]) Vgl. über die Beziehungen Stahls zu Hegel und Schelling statt anderer Wilhelm Lütgert, Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende, III, Gütersloh 1925, S. 398 ff.

[3]) Über Schellings harte Kritik an Stahl vgl. Masur, S. 245. Über Stahls Abwehr s. Rechtsphilosophie, I, S. XVI ff., bes. S. XIX: „Ich habe von Schelling nichts als seine Charakterisierung des Rationalismus.“

[4]) Die „Positivität und Irrationalität der Welt“, die Erich Kaufmann, Studien zur Staatslehre des monarchischen Prinzips, Hall. jur. Diss. 1906, S. 56, als die „vielberufenen Glaubensvoraussetzungen der Stahlschen Rechtsphilosophie“ erklärt, sind nur Folgerungen aus der im Text angegebenen Haltung. Vgl. Denselben, S. 69.

[5]) Rechtsphilosophie, II 2, S. 132: [Der Staat] „ist ein sittliches Reich der Menschen, das aber in dem wahrhaftigen sittlichen Reich, dem Reiche Gottes, Grund und Ziel und unsichtbare Bande hat, das ihm dienen soll, wenngleich in der Gebrechlichkeit und je nach der Schranke der irdischen Beziehungen.“

[6]) Masur, S. 238; Drucker, a. a. O., S. 3; Schnabel, a. a. O., S. 543, 545.

[7]) Darüber s. etwa Lütgert, a. a. O., S. 399.

[8]) Zustimmend Drucker, a. a. O., S. 5, ohne aber dem judenchristlichen Zug der Stahlschen Religiosität nachzuspüren.

[9]) Rechtsphilosophie, II 2, S. 132: „Das sittliche Reich in allen seinen Stufen und Arten“; vgl. S. 1 ff., bes. S. 3: „Das Wesen des sittlichen Reiches, das als ein allgemeines [dem dereinstigen Gottesreich und der moralischen Welt ... im Diesseits] und [der bürgerlichen Ordnung] selbst in gleicher Weise zukommt.“

Berufung auf die Reformation[1]) also wieder auf. Für ihn sind *regnum dei* und *regnum mundi* nur zwei Seiten ein und derselben Sache des „göttlich-menschlichen Reichs[2])", genannt Staat. Warum? Sein sittliches Reich „Staat" ist nur die christlich übermalte theokratische[3]) Volksvorstellung der jüdischen Diaspora.

Deshalb war es für den zum Christentum übergetretenen Stahl natürlich, seine Staatsvorstellung zum „christlichen Staat" fortzubilden. Das Wort ist bekanntlich als politisches Programm von den Konservativen aufgegriffen worden. Aber man braucht nur Bismarcks und Stahls Ausführungen über den christlichen Staat anläßlich der Debatte über die Judenemanzipation von 1847 zu vergleichen, um die rassisch verschiedene Haltung beider zu erkennen[4]). Wie wenig endlich vom Standpunkt des Luthertums ein Begriff „christlicher Staat" nach Stahlschem Muster tragbar war, hat der große Erlanger Theologe Johannes Christian Hofmann[5]) schon zu Stahls Lebzeiten überzeugend dargetan[6]).

Machen wir uns diesen Tatbestand klar, so erkennen wir von neuem ein heuristisches Prinzip, das für das Verständnis Stahls ausschlaggebend ist. In Stahls Leben schneidet, wenn ich das geometrische Bild brauchen darf, die Ebene des jüdischen Denkens ein von ihm vorgefundenes deutsches christliches Denken. Und nun projiziert Stahl die religiös-politischen Figuren der jüdischen Ebene in diejenigen des deutschen Denkens hinein. Die Gebilde, die so entstehen, haben einerseits etwas Bekanntes, anderseits etwas seltsam Fremdes, Verschobenes.

Stahl selbst verstand sein Tun freilich anders, hielt sich für einen protestantischen Erneuerer Augustins, und manche seiner Erklärer reden von seinem mittelalterlichen Autoritätsglauben. Stahl behauptet nämlich, daß die irdischen politischen Institutionen göttlich legitimiert seien[7]). Mit dogmatischer Bestimmtheit stellt er fest, daß der *status quo* des geschichtlich gewordenen politischen Rechts[8]) nicht nur Gott wohlgefällig sei, sondern, solange es den regierenden Gewalten gefällt, auch in dieser rechtlichen Lage bleiben müsse[9]). Er behauptet zwar nicht schlechthin eine konkrete politische Stiftungstat Gottes[10]), heiligt aber alles bestehende Verfassungsrecht durch die Zurückführung auf den allgemeinen göttlichen Herr-

---

[1]) Vgl. etwa den Protestantismus als politisches Prinzip, Berlin 1853, S. 22.

[2]) Rechtsphilosophie, 2, S. 182.

[3]) Es handelt sich dabei um eine Theokratie *par distance*; vgl. unten S. 129.

[4]) Für Bismarck handelte es sich um den deutschen christlichen Staat, für Stahl um den rassisch indifferenten christlichen Staat. Vgl. Erich Marcks, Bismarck, 6. Aufl., Berlin 1909, S. 417 f.; Michniewicz, Stahl und Bismarck, S. 63 ff.

[5]) Hierüber Lütgert, a. a. O., S. 403 f., und dazu ergänzend Theologische Ethik, Abdruck einer im Sommer 1874 von Prof. Dr. J. Chr. v. Hofmann gehaltenen Vorlesung, Nördlingen 1878, S. 267.

[6]) Vgl. Stahls Widerlegungsversuch in „Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche", 2. Aufl., Berlin 1868, S. 318. Über den Widersinn des Stahlschen Programms für den modernen Staat s. statt anderer U. Stutz, Kirchenrecht in Holzendorff-Kohler, Encyklopädie der Rechtswissenschaft, 7. Aufl., V, Berlin 1914, S. 304.

[7]) Rechtsphilosophie, II 2, S. 176 ff.: „Die göttliche Institution des Staates ... Nicht bloß ... der Staat überhaupt ist Gottes Gebot, sondern auch die bestimmte Verfassung und die bestimmten Personen der Obrigkeit haben Gottes Sanktion."

[8]) Lütgert, a. a. O., S. 400.

[9]) Monarchisches Prinzip, S. 28: „Die Unverbrüchlichkeit des bestehenden Rechts darf durch kein Räsonnement und keine politische Überzeugung angetastet werden."

[10]) Rechtsphilosophie, II 2, S. 177.

schaftswillen[1])[2]). Hier ist weder von Luther mehr viel zu spüren noch von Augustin noch vom Mittelalter. Denn Stahls Gott ist trotz aller Erhabenheit geschichtlich-politisch festgelegt und insoweit berechenbar. Was sich bei Stahl preußisch-konservativer Legitimismus nennt, ist daher ein gutes Stück jüdischer Rationalismus.

Jüdisch bleibt endlich in Stahls sittlichem Reich das Fehlen des Gemeinschaftsbegriffs. Sein irdisches sittliches Reich ist Anstaltsordnung[3]) unter der persönlichen Herrschaft Gottes. Denn eine Personengemeinschaft gibt es für Stahl nur in der Vertikale, nämlich zwischen dem Herrscher und seinen Untertanen[4]), dagegen nicht in der Breite von Mensch zu Mensch. So fällt für Stahl ein spezifisch germanischer Zug des lutherischen Reichsgottesbegriffs aus, nämlich die Entdeckung der Gemeinschaft[5]) und ihrer verfassungsbestimmenden Kraft. Als zusammenhaltende Macht des politischen Ganzen kennt Stahl nur die Herrschaft. Seinem Legitimismus entspricht ein streng obrigkeitliches System, und alle Kunst, die er darauf verwendet, die Verfassung des sittlichen Reichs durch Entgegenkommen gegen die Forderungen der Zeit „reich zu gliedern[6])“, hat ihr Ziel und ihre Grenze an dem Einbau in den Monismus seiner Herrschaftsordnung.

VI.

Das Orientalische dieses politischen Systems leuchtet ein. Oder ist es vielleicht doch nur ein Abglanz des abendländischen Absolutismus, der auf ihm liegt?

Gerade in der Art, wie Stahl die Herrschaft schildert, scheint er ja einen echten Ton des deutschen Herzens getroffen zu haben: Stahls „Herrschaft“ hat „persönlichen“ Charakter[7]). Indem „das Denken und Wollen des Herrschers“ von den Beherrschten „in ihr Sein aufgenommen“ wird[8]), kommt „die lebendige Einigung der vielen Persönlichkeiten mit und in der Einen obersten Persönlichkeit (Gott-König-Obrigkeit)“ zustande[9]).

Von jeher ist im deutschen Volk ein Zug zu personhafter Rechtsbildung mächtig gewesen. Recht und Person sind bei uns aufs engste miteinander verbunden. Selbst Amt und Stand werden sozusagen der Persönlichkeit eingegliedert und mit ihrer Lebensenergie geladen. Denn Amt und Stand sind keine über den Personen stehende „überpersönliche“ Ordnung, sondern ihre persönliche — Pflichten und Rechte umfassende — Gerechtigkeit und Freiheit[5]).

[1]) Siehe S. 125, Anm. 5.

[2]) Über die Schwierigkeit, von Stahls Standpunkt aus mit dem Problem der Revolution und der allmählich eintretenden Legitimität eines Usurpators fertig zu werden, s. Christfried Albert Thilo, Die theologisirende Rechts- und Staatslehre, Leipzig 1861, S. 319; Drucker, a. a. O., S. 18 f.

[3]) Z. B. Rechtsphilosophie, II 2, S. 131, 140, 154 u. oft.

[4]) Rechtsphilosophie, I, S. 537: „Ethik ist ein Verhältnis zweier lebendiger persönlicher Willen, des göttlichen und des menschlichen.“ II 1, S. 84: „Das Wesen des Ethos ist Verhältnis zweier persönlicher Willen, des göttlichen und des kreatürlichen.“ Vgl. dazu E. Kaufmann, Studien zur Staatslehre des monarchischen Prinzips, S. 74.

[5]) Vgl. meinen S. 121, Anm. 9 erwähnten Aufsatz.

[6]) Rechtsphilosophie, II 2, S. 232.

[7]) Kaufmann, a. a. O., S. 79, mit zahlreichen Belegen.

[8]) Rechtsphilosophie, II 2, S. 9.

[9]) Ebenda, II 2, S. 6.

Treten wir nun mit solchen Hoffnungen in Stahls sittliches Reich hinein, so erwartet uns eine der seltsamsten Überraschungen. Indem Stahl in seinem Reiche umherschreitet und hier mit dem Zauberspruche: „Der Zug der Schöpfung geht nach dem Persönlichen[1])" die einzelnen Repräsentanten des Persönlichen anspricht, verwandeln sie sich fast alle — ins Anstaltliche, Objektive: Die Beamten sind nicht Fürstendiener, sondern „anstaltliche Glieder[2]) des Staates". Der König, der persönliche Mittelpunkt aller Staatsgewalt[3]), „geht in der Anstalt des Staates auf[4])" und wird hier „objektive Persönlichkeit"[5]). Zwischen ihm und Gott besteht kein persönliches Dienstverhältnis, wie etwa Friedrich Wilhelm I. von Preußen sich den „Amtmann Gottes" nannte, sondern zwischen beide schiebt sich als göttliche Institution[6]) eine „Anstalt zur Beherrschung des gesamten menschlichen Gemeinzustandes"[7]). Und nun vollbringt Stahls Zauberspruch sein höchstes Wunder: Wie die bisher geschilderten Personen veranstaltlicht wurden, so wird umgekehrt die Anstalt Staat zur Persönlichkeit, zur „politischen Person[8])". So ist denn glücklich auf allen Stufen des Stahlschen politischen Systems der Zug zum Persönlichen verwirklicht. Als „absolute" Person[9]) steht obenan Gott, unter ihm der Staat als „politische" Person[8]), im Staat wirkt der Herrscher als „objektive" Person[5]), ihm zu Dienst lebt der Untertan als „natürliche" Person[10]).

Sogar treue Anhänger Stahls aus dem preußischen konservativen Lager, wie Ludwig v. Gerlach und Leo, verzweifelten an dem tieferen Sinn jener Konstruktion und versagten solcher „Umkehr der Wissenschaft[11])" den Glauben. Und doch liefert Stahl selbst den Schlüssel zu seinem Geheimnis. Die Vorliebe für anstaltliches Denken haben wir schon bei seinem Kirchenbegriff wahrgenommen[12]). Sein Staatsbegriff geht auf dieselbe Wurzel zurück, und damit ergänzen und bestätigen sich unsere früheren Beobachtungen über den jüdisch-religiösen Ursprung der juristischen Lehren Stahls: Der anstaltlich geschaute jüdische Tempelstaat[13]) zerlegt sich in der Theorie des Judenchristen Stahl in zwei anstaltlich geordnete „Reiche", in die Kirche und in den Staat.

Beide aber werden regiert von dem persönlichen Gott; eben in dem Erfaßtsein der Menschheit von Gottes Herrschaft erfüllt und erschöpft[14]) sich, was Stahl den „Zug der Schöpfung nach Persönlichem" nannte.

Um so wichtiger ist es, zu hören, wie Stahl sich jene Herrschaft Gottes denkt. Darüber vermochten sich freilich selbst Stahls Stammesgenossen bis heute nicht

[1]) Rechtsphilosophie, II 1, S. 26.
[2]) Ebenda, II 2, S. 306. [3]) Ebenda, II 2, S. 259. [4]) Ebenda, II 2, S. 240.
[5]) Ebenda, II 2, S. 313. [6]) Ebenda, II 2, S. 176. [7]) Ebenda, II 2, S. 154.
[8]) Ebenda, II 2, S. 18 ff.; desgleichen schon II[8] 2, S. 17. Wieweit diese und verwandte feierliche Formeln (ebenda, II 1, S. 25) zu dem spätliberalen Kult der juristischen Person des Staates beigetragen haben, mag hier dahingestellt bleiben. Stahl selbst wollte — mit deutlicher Wendung gegen Albrechts bekannte These (Gött. Gelehrte Anzeigen 1837, S. 1491 ff.) — als juristische Person nur den Fiskus, nicht den Staat angesehen wissen (ebenda, II 2, S. 19). Reinhard Höhn, Der individualistische Staatsbegriff und die juristische Staatsperson, Berlin 1935, behandelt Stahl nicht mehr.
[9]) Rechtsphilosophie, II 1, S. 10.
[10]) Ebenda, II 1, S. 23.
[11]) Ebenda, II 1, S. VII (das Wort ist von Stahl in anderem Sinne gebraucht).
[12]) S. oben S. 121 f. [13]) Vgl. S. 117.
[14]) Deshalb sind die Zwischenglieder zwischen Gott und Mensch in der oben geschilderten Hierarchie von „Personen" so gequält „persönlich" konstruiert.

zu einigen. Bald spottet man über seinen Versuch, „den uralten theokratischen Gedanken im Interesse der preußischen Konservativen zu modernisieren[1])". Bald stellt man fest, daß Stahl eine theistische und keine theokratische Begründung des Staates[2]) gebe und insofern mit Recht, als Stahl selbst die Annahme einer Theokratie[3]), das heißt einer von Gott „unmittelbar oder mittelbar durch gotterfüllte Organe" vollzogenen Herrschaft, entschieden ablehnt. Jedoch ist Stahl „Theist" besonderer Art.

Gott hat ihm zufolge zwar seine persönliche und unmittelbare Wirksamkeit aus der Zeitlichkeit um der menschlichen Schuld willen zurückgezogen[4]). Aber „das Reich Gottes, wie es der christliche Glaube erwartet", wird „die durch die menschliche Gemeinschaft aufrechterhaltene Ordnung, falls sie fortbesteht, mit der von Gott selbst vorgesetzten Ordnung" wieder in völlige Einheit und Wechselwirkung[5]) stellen. Mit anderen Worten: Die bei Beginn der Welt vorhandene und im Judentum eine Zeitlang fortlebende Theokratie über ein menschlich-göttliches Reich wird am Ende der Tage in vollendeter Gestalt wiederkehren[6]). Bis dahin regiert Gott nicht mittels konkreter „Taten[7])", sondern durch „Fügungen", das heißt durch geheime Leitung der vielen sich durchkreuzenden Willen. Stahl sieht demnach die Herrschaft Gottes in der Gegenwart als eine Zwischenform der Theokratie an, nämlich — um Stahls Bild von der Entfernung der unmittelbaren Herrschaft Gottes aus der Zeitlichkeit zu gebrauchen — als eine Theokratie *par distance*.

Wie sehr diese Staatslehre der politisch-religiösen Lage des Diasporajudentums entspricht, liegt auf der Hand. Sie gibt in vergeistigter Form und mit christlicher Salvationsklausel[8]) das wieder, was Stahl selbst als die Haltung des echten Judentums, des Mosaismus, liebevoll schilderte[9]).

VII.

Aber, wird man einwenden, hat denn nicht Stahl das **Staats- und Rechtsethos der Deutschen** seiner Zeit geteilt? Oft könnte der Gleichklang gewisser juristischer Formeln in der Tat stutzig machen. Aber nicht isolierte Formeln wollen miteinander verglichen sein, sondern der Geist, der sie beseelt.

Stahl fühlte sich als konservativen Vertreter des echten deutschen Freiheitsgedankens[10]). Indessen zwischen dem deutschen Freiheitsbegriff und demjenigen Stahls liegt eine Kluft, die nicht zu vergleichen ist mit dem Gegensatz konservativ und liberal. Wie der preußische Konservativismus, so war auch der deutsche Libe-

[1]) Georg **Jellinek**, Allgemeine Staatslehre, 3. Aufl., Berlin 1914, S. 191.
[2]) **Kaufmann**, S. 93 ff., bes. S. 95.
[3]) Rechtsphilosophie, II 1, S. 147.
[4]) Ebenda, II 2, S. 181.
[5]) Ebenda, II 1, S. 81; vgl. auch S. 48.
[6]) Beachte aber die *clausula salvatoria:* „falls sie (= die durch die menschliche Gemeinschaft aufrechterhaltene Ordnung) fortbesteht"! In ihr liegt ein von der christlichen Religion her formulierter dogmatischer Vorbehalt. Vielleicht spricht auch die Erinnerung an die deutsche Romantik mit.
[7]) Rechtsphilosophie, II 2, S. 177 f.
[8]) S. Anm. 6.
[9]) Christlicher Staat, S. 42; vgl. auch oben S. 117.
[10]) Rechtsphilosophie, II 1, S. 321 ff.

ralismus — ich lasse die jüdische Zersetzung der politischen Theorie des Spätliberalismus außer Betracht — trotz alles Kultes der Einzelpersönlichkeit in seiner Weise auf das deutsche Volk gerichtet. Reichseinheit und Volksfreiheit lauteten z. B. die politischen Hauptforderungen der Liberalen. Ohne den Korrelatbegriff des Volkes ist der deutsche Liberale nicht zu denken, und für den preußischen Konservativen leistete das preußische Staatsgefühl denselben zusammenordnenden Dienst. Stahls Freiheitssehnen aber blieb trotz der Berührung mit Luthertum, Burschenschaft und Konservativismus doch, mangels eines echten Gemeinschaftsbegriffs[1]), im tiefsten Grunde einsam, wie es das Los des Diasporajuden nach der Zerstörung Jerusalems war.

Aus der drohenden sittlichen Öde rettete den Menschen Stahl die unbedingte Selbsthingabe an den Ewigen, sei es unmittelbar an Gott oder mittelbar an Gottes Geschöpf. Gehorsam und Carität[2]) sind daher die Grundbegriffe des Stahlschen Ethos, von denen er wenigstens den zweiten als den eigentümlichen Wesenszug des Orients anerkennt[3]). Sie vertreten in seinem System die Stelle der personhaften germanischen Freiheit und der gemeinschaftswirkenden Kraft der deutschen Liebe und Treue.

So ist Gemeinschaft unter Genossen für Stahl etwas Äußerliches; sie ist berufen, den äußeren Bestand des Lebens aufrechtzuerhalten[4]). Ihr Ethos wird von demjenigen des einzelnen scharf unterschieden. Es schlägt nicht aktiv in das seine hinüber, sondern kann nur von diesem ergriffen werden. Denn es ist institutionell, unpersönlich, objektives Ethos[4]), wie Stahl ganz richtig sagt. Nicht die Einigkeit des Willens der Genossen erhält seine Existenz, sondern der Anstaltszwang[5]).

Demgemäß ist auch das Recht bei Stahl nicht auf die Persönlichkeit zugeschnitten, sondern anstaltlich. Außerdem — und das ist bei einem so religiös bestimmten Mann wie Stahl höchst auffällig — hat es keine direkt sittlich aufbauende, sondern nur eine Abwehrfunktion. Es soll „die sittlichen Ideen in ihrer äußersten dürftigen Grenze, nur von ihrer negativen Seite[6])" enthalten. Ein positiv erzieh-licher Einfluß auf das Ethos des einzelnen dagegen überschreitet den Beruf des Rechts. „Es muß freigeben und sanktionieren, was das Sittengesetz des Einzelnen [die Moral] geradezu verbietet: das Unsittliche, Selbstsüchtige[6])"! Mit anderen Worten: Was wir als Rechtsmißbrauch empfinden und verurteilen, wird bei Stahl als natürliche Schwäche des Rechts nicht bloß hingenommen, sondern noch dazu theoretisch gerechtfertigt!

Als Deutscher steht man hier vor einem Rätsel. Aber den Schlüssel bietet wiederum Stahls jüdisch-religiöses Erlebnis. Die Gesetzesreligion seiner Väter hat ihn tief enttäuscht. Die unter seinen Stammesgenossen weitverbreitete Meinung, daß eine buchstäbliche Gesetzeserfüllung ebenso heilsnotwendig wie heilsgenugsam

[1]) S. S. 127.
[2]) Rechtsphilosophie, II 1, S. 106: „Gehorsam und Liebe." Ich setze im Text statt „Liebe" das an anderer Stelle von Stahl gebrauchte Wort Carität, um den Unterschied des Gehalts zwischen dem Stahlschen und dem deutschen Begriff Liebe anzudeuten.
[3]) Ebenda, I, S. 41: „Carität ist der eigentümliche Zug des Orients. Sie ist das Ziel aller jüdischen Gebote ... Aber Carität ist nur von Person zu Person."
[4]) Ebenda, II 1, S. 80.
[5]) Ebenda, II 1, S. 142 ff.
[6]) Ebenda, II 1, S. 144, 205; II 2, S. 136.

sei, und ihre hieraus entwickelte Praxis äußerlicher Gesetzestreue trotz wirklicher Gesetzesumgehung stießen ihn ab. Das „Gesetz“ schob sich, wie er sah, zwischen Gott und die Seele. Im Luthertum verehrte er die Religion, welche diese Zwischenwand eingerissen[1]). Aber da er als Jude nicht vom Gesetz loskam, sondern ihm, wenn auch polemisch, verhaftet blieb, rückte er nun das Recht, das er mit dem jüdisch erlebten „Gesetz“ identifizierte, an die äußerste Grenze des sittlich-menschlichen Daseins. Es sollte ihm nicht die Tat unmittelbarer Hingabe an Gott hemmen[2]). Die Furcht des Gesetzes, in welcher der fromme Jude lebt, schlug bei ihm um in die Furcht vor dem Gesetz.

VIII.

Bei solcher Armut und Veräußerlichung des Rechtsbegriffs könnte es überraschen, daß gerade Stahls Definition des Rechtsstaates ein kanonisches Ansehen in der deutschen Rechtswissenschaft erlangt hat[3]). Der eigentümliche Vorgang dieser Rezeption klärt sich aber einfach dadurch, daß die konstitutionelle deutsche Staatsrechtslehre dem leeren Rechtsstaatsbegriff Stahls ihr eigenes positives Ethos unterlegte. Der Hergang ist so erfreulich für die innerste Immunität des deutschen Rechtsgefühls gegen jüdische Dialektik, daß gerade diese Einzelheit wert ist, betont zu werden. Stahls Definition[4]) lautet vollständig: „Der Staat soll Rechtsstaat sein, das ist die Losung und ist auch in Wahrheit der Entwicklungstrieb der neueren Zeit. Er soll die Bahnen und Grenzen seiner Wirksamkeit wie die freie Sphäre seiner Bürger in der Weise des Rechts genau bestimmen, und er soll die sittlichen Ideen von Staats wegen, also direkt, nicht weiter verwirklichen [erzwingen], als es der Rechtssphäre angehört, das heißt bis zur notwendigsten Umzäunung.“ Von dieser Definition hat die deutsche Staatsrechtslehre nur die erste Hälfte übernommen, die lautet: „Der Staat soll — als Rechtsstaat — die Bahnen und Grenzen seiner Wirksamkeit wie die freie Sphäre seiner Bürger in der Weise des Rechts genau bestimmen.“ Liberale Publizisten haben diese Weisheit des konservativen Stahl freudig begrüßt; war doch hier gesagt, daß der Staat in die Freiheit des Bürgers nur „in der Weise des Rechts“, das heißt, wie sie verstanden, im Wege der parlamentarischen Gesetzgebung eingreifen dürfe, nicht aber durch königliche Verordnungen und Regierungsmaßnahmen. Kühlere Naturen, die Stahl keine solch liberale Waffenhilfe zutrauten, z. B. Gneist, wandten sich verärgert ab, weil Stahl die Plattheit vortrage, daß es einen Staat ohne Recht nicht geben könne. Niemand aber merkte, daß es Stahl gerade auf

[1]) Der Protestantismus als politisches Prinzip, S. 10: „Diese evangelische Grundlehre [der Rechtfertigung allein aus dem Glauben] fördert den Menschen aus dem Stand des Gesetzes in den Stand der Freiheit und Gnade.“ Vgl. Karl Poppelmann, Die Weltanschauung Friedrich Julius Stahls, Frankf. phil. Diss. 1922, S. 33.

[2]) Daher die starke Betonung der Selbständigkeit (Rechtsphilosophie, II 1, S. 80, 217) des Ethos des einzelnen im Vergleich zu demjenigen der Gemeinschaft. (Vgl. aber auch II 1, S. 142.) Das „objektive Ethos“ der letzteren darf das „subjektive Ethos“ des einzelnen [„die Moral“] nicht absorbieren. Vgl. auch über das kirchenrechtliche Spiegelbild dieser Haltung oben S. 122, Anm. 1. Günther Krauß, Rechtsstaat, S. 17 ff., hebt trotz zutreffender Kritik den religiösen Grund der Haltung Stahls nicht hervor.

[3]) Vgl. dazu statt anderer Carl Schmitt, Der Rechtsstaat in Dr. Hans Frank, Nationalsozialistisches Handbuch für Recht und Gesetzgebung, 2. Aufl., München 1935, S. 27 f.

[4]) Rechtsphilosophie, II 2, S. 137.

die zweite Hälfte seiner Definition ankam, wo das Wort von der „notwendigsten Umzäunung" zu lesen ist und der negative Sinn des Rechts eingeprägt wird. Das war jenen harmlosen deutschen Rechtslehrern so fremd, daß sie es wegließen. Für die Kraft der unreflektierten Verschiedenheit deutschen und jüdischen Denkens gibt es nicht leicht ein ehrenvolleres Denkmal als diese pars decisa.

IX.

Nicht ohne Zögern wird man nach solchen Proben an die Frage herantreten, was Stahl uns über denjenigen Begriff zu sagen hat, den die heutige deutsche Verfassungslehre in den Mittelpunkt stellt, nämlich über das Volk. Aber siehe! Man wird zunächst angenehm enttäuscht. Für eine Eigenschaft des deutschen Wesens hat Stahl ein Auge gehabt, für die Ehre[1]). Persönliche Erfahrung im Kreis der Burschenschaft[2]) und die Gegenprobe bei der Beobachtung seiner eigenen Stammesgenossen[3]) haben ihn darauf gestoßen. Freilich war es keine angeborene Kenntnis, sondern von außen an ihn herangebracht. Aber seine Bewunderung für diese Seite des deutschen Wesens war echt. Auch sonst treffen wir höchst schmeichelhafte Bemerkungen über unsere Nation, dieses „Rechtsvolk"[4]), für die in ihm lebendige Einheit von Pflicht und Recht[5]), für die völkische Einheitlichkeit unserer Rechtsordnung[6]), für die Tiefe der deutschen Berufs- und Dienstauffassung[7]). Aber Eigenbau ist das alles nur zum kleinsten Teil. Als Beweis nehme man nur die Stahlsche Geschichte der Rechtsphilosophie. Die erste Auflage[8]) läßt den völkischen Gedanken in dem Aufbau überhaupt nicht anklingen. Die zweite[9]), die teilweise einen rassenmäßigen Aufputz trägt, behandelt zwar in einem eigenen Abschnitt die germanischen Schriftsteller des Mittelalters, aber so oberflächlich, daß der Aristoteliker Thomas von Aquin als Vertreter der germanischen Rechtsphilosophie[10]) die Bühne betritt und dort von Stahl als inkonsequenter Nominalist[11]) abgekanzelt wird. Von der Neuzeit an legt Stahl auf rassenmäßige Betrachtung keinen Wert mehr. Er läßt durchblicken, daß man es jetzt mit einer europäisch-germanischen Bevölkerung[12]) zu tun habe und sie als geistige Einheit behandeln müsse. Gelegentliche Hinweise auf die Romanen[13]) und die Germanen sind ledig-

---

[1]) Rechtsphilosophie, I, S. 368.
[2]) Salzer, Hist. ViertjSchr. 14, 1911, S. 199 f.; Masur, S. 42.
[3]) Christlicher Staat, S. 41.
[4]) Rechtsphilosophie, II 1, S. 225.
[5]) Ebenda, I, S. 144.
[6]) Ebenda, I, S. 501.
[7]) Ebenda, I, S. 347.
[8]) Masur, S. 202, sagt über die 1. Auflage des 2. Bandes: „Es ist nicht viel, was Stahl zu den geheimnisvollen Beziehungen von Volk und Staat sagt, und wie sollte es auch viel sein? Allen Voraussetzungen seiner Lebensgeschichte nach konnte er jene tiefste Verwurzelung im harten Erdreich des Volkstums nicht besitzen ... Was er davon wußte, wußte er aus einem politischen Bildungserlebnis ..."
[9]) Heidelberg 1847; mit ihr stimmt in der Anlage und in den oben wiedergegebenen Urteilen die 3. Auflage von 1854 überein.
[10]) I[2], S. 51 ff.; I[3], S. 56.
[11]) Stahl hat weder den rationalen Zug der Thomistischen Gesetzeslehre erfaßt, noch deren Grundeinteilungen; offenbar hat er nur einige Quästionen der *Summa theologica* oberflächlich gelesen. Vgl. I[1], S. 57*; I[3], S. 61*.
[12]) I[2], S. 88; I[3], S. 93.
[13]) I[2], S. 286, 303 (Romanen), 319 (Franzosen); I[3], S. 291, 308, 324.

lich Aperçus und noch dazu oft falsche, so wenn Bodin als unübertroffener Schilderer der „eigentümlichen germanischen Monarchie[1])“ angepriesen wird. Ein echter coup gelingt dieser „Geschichte“ der Rechtsphilosophie — und für ihren Geist mag es damit statt anderer Proben sein Bewenden haben —, ein Meisterstück glückt ihr, indem sie für den von ihr behaupteten Subjektivismus der modernen Wissenschaft den Unabhängigkeitsdrang der Germanen[2]) als Ursache, und als Höhepunkt und geistigen Führer — Baruch Spinoza[3]) aufzeigt. Die von mir schon erwähnte Geschicklichkeit Stahls, heterogene Dinge zu einem verblüffenden Arrangement zu verbinden, hat hier wohl ihren größten „rechtshistorischen“ Triumph gefeiert.

Aber lassen wir die Deutschen beiseite! Was hat uns Stahl vom Volk als staatsrechtlicher Größe zu sagen? Für seine wissenschaftliche Denkweise ist gerade dieses Thema sehr lehrreich.

In der deutschen Staatsrechtsliteratur der Jahre 1800 bis 1839 kommt bekanntlich das Volk sehr kurz weg. Die Naturnähe, Frische und schöpferische Kraft, welche unsere Denker, Dichter und politischen Reformer am deutschen Volk erlebt hatten, verflüchtigten sich vor der entschlossenen Nüchternheit, mit der man in den juristischen Kompendien das Volk als Summe der Staatsteilnehmer beschrieb. Stahl machte davon keine Ausnahme, wenn er den Staat als die Masse der Menschen in der geordneten Beherrschung vorführte[4]). Aber um die Wende der dreißiger und vierziger Jahre begann ein neuer Geist zu wehen; es schien, als sollte endlich dem Volk in der Publizistik sein Recht werden. Der berühmte C. S. Zachariae[5]) z. B. verlangte, daß grundsätzlich das Volk im ethnographischen Sinn sich mit dem Volk im politischen Sinn, das heißt mit dem Staat decken solle. Er forderte ferner eine Geschichte der Menschheit nach Nationen und gelangte zur Konzeption eines germanischen oder deutschen Rechts, das den Ursprung und die Grundlage des europäischen Völkerrechts bilde und seinerseits auf der Einheit der Abstammung, der Kultur, der Zivilisation, des Glaubens sowie der geographischen Lage beruhe. Andere[6]) wiederum untersuchten den Einfluß natürlicher und kultureller Faktoren auf die Staatenbildung. Kurz, ein verheißungsvolles Regen und ein Suchen nach neuen Wegen setzte ein.

In diesem Augenblick stieß die deutsche Staatsrechtswissenschaft auf Stahl, der an der zweiten Auflage seiner Rechtsphilosophie saß. Er übernahm gewissenhaft, was ihm die gleichzeitige publizistische Theorie an Material bot, und arbeitete es in seiner Weise zusammen. So kam er zu einem zweifachen, genauer gesagt, dreifachen Volksbegriff[7]). Für ihn war maßgebend einmal die Blutsgemeinschaft; das nannte er Volk im natürlichen Sinn. Der zweite Volksbegriff wurde bestimmt durch eine Reihe ästhetischer und ethischer Merkmale (Sprache, sitt-

1) I², S. 82; I³, S. 87.
2) I², S. 88; I³, S. 93.
3) I², S. 101; I³, S. 106.
4) So noch in der dritten Aufl., II 2, S. 10.
5) Vierzig Bücher vom Staate, 2. Aufl., Heidelberg 1839, 1841.
6) Z. B. Friedrich Jakob Schmitthenner, Zwölf Bücher vom Staate, I, III, Gießen 1839, 1843/1845.
7) II³ 2, S. 132 f.; vgl. II³ 2, S. 164 f.



liche Lebenswürdigung); das war das Volk im historischen Sinn. Endlich das Volk im Rechtssinn stellte sich dar als zusammengehalten durch das Band der Staatsgewalt. Die drei nach ganz verschiedenen Maßstäben gebildeten Volksbegriffe wurden nun vereinigt, indem sie Stahl in eine Werthierarchie einbaute und stufenweise einander überordnete. Wir haben so ein für die deutsche Rechtswissenschaft auffallend frühes Beispiel der im Spätliberalismus von Stahls Stammesgenossen virtuos geübten Technik, unter einer gemeinsamen Vokabel unvereinbare Gegensätze formal zu verdecken und als sachliche Einheit erscheinen zu lassen. In jener Werthierarchie nun stand für Stahl zuunterst das Volk als Blutsgemeinschaft; es war die bloße „Unterlage" des Staates. Die höhere Stufe bildete das Volk als Einheit der Sprache, Sitte, Lebenswürdigung. Am höchsten aber stand das Volk im Rechtssinn; denn hier thronte der Staat und lieferte nach Stahls Wort die „letzte Realisierung der Gemeinschaft". Mit Spannung mußte man erwarten, nun dieser Gemeinschaft ansichtig zu werden. Aber ach! Wer in das Allerheiligste der Stahlschen Volkslehre einging, erblickte die — „der Staatsgewalt untertänige Menschenmenge". Je naturferner also einer der drei Volksbegriffe war, desto höheren Rang hatte er in der Wertordnung Volk.

Auf ganzheitliche Schau kann ein solcher Volksbegriff natürlich keinen Anspruch machen, und wenn Begriffe ohne Anschauung leer sind, so gilt das von Stahls Volksbegriff in höchstem Maße. Gleichwohl wirkte dieser gefährlich. Er spiegelte trotz seiner Unanschaulichkeit eine Anschaulichkeit, trotz seiner Leere die Fülle vor. Er bestärkte den überhandnehmenden Positivismus der Rechtswissenschaft nur zu sehr in dem Hang, es bei dem altüberkommenen, substanzlosen Begriff „Volk im Rechtssinn" zu lassen; war dieser doch von Stahl, „dem Philosophen des positiven Rechts", auf Grund eindringender Studien erneut als der Weisheit letzter Schluß festgestellt worden. Vor allem aber verfolgte jener Volksbegriff Stahl in die praktische Politik hinein. So begeistert der Politiker Stahl von „deutscher Nationalpflicht und Nationalehre" zu reden wußte[1]), so hatte doch das, was man Nationalstaatsgedanken bei ihm genannt hat[2]), von vornherein keinen festen Gehalt. Je nach der politischen Lage konnten die Anhänger der deutschen Einheitsbewegung, des Altpreußentums, des Legitimismus, des Nationalitätenprinzips in Stahl einen Mann ihrer Ideen begrüßen.

X.

„Es sind nur wenige Männer", sagt Stahl in der Vorrede zu seiner Rechtsphilosophie[3]), „denen eine glückliche Gabe der Anschauung das Zergliedern der Begriffe erspart. Solchen Männern gebührt Autorität, aber nicht Nachahmung ... Ihr Weg ist nicht der, den alle mit Sicherheit betreten können. Wir andern sind der Abstraktion verfallen; wir werden, auch wenn wir nicht wollen und es uns nicht gestehen, in sie hineingezogen und werden uns nur dann von ihr befreien, wenn wir ihr bis zum Äußersten gefolgt sind." Der Leidenschaft des abstrahieren-

[1]) Parlament. Reden 1862, S. 195.
[2]) Herbert Schmidt, Friedrich Julius Stahl und die deutsche Nationalstaatsidee, hist. Unters., hrsg. v. Cichorius, Kampers, Kaufmann, Preuß, H. 4, Breslau 1914.
[3]) I[1], S. VIII. Die Stelle ist auch in den späteren Auflagen beibehalten worden; z. B. I[3], S. XX.

den Zergliederns hatte Stahl am deutschen Volk so gefrönt und dessen Substanz so zerredet, daß sie — der eigenen Zugehörigkeit Stahls zum deutschen Volk nicht mehr entgegenstand. Vor uns steht der jüdische Assimilant, der um seiner Selbstbehauptung willen[1]) für sein Recht am deutschen Volke plädiert und darum einen Volksbegriff aufstellt, welcher die Assimilation einschließt.

Dreimal hat Stahl mit seiner Philosophie des Rechts einen umfassenden Beweis dafür angetreten, daß diese Assimilation wirklich bis in die Tiefe der jüdischen Seele hinabreichen kann; und wer unter seinen Stammesgenossen sollte es als Gewährsmann mit ihm aufnehmen, der den ganzen Umkreis deutscher Kultur umschritten und selbst das beste Erbteil seines Blutes, die Religion, positiv an seine Aufgabe gewandt hat?

Eben deshalb ist Stahl jedoch der klassische Zeuge gegen sein eigenes Beginnen. Denn sein Werk verwirft den eigenen Herrn. Als Theoretiker und Praktiker hat Stahl das deutsche Staatsrecht und das protestantische Kirchenrecht sozusagen auf jüdisch durchexerziert, gründlicher und breiter als seine Stammesgenossen vor ihm und nach ihm.

Die Stärke seines Willens zum Deutschtum, die Unkraft seines Vollbringens, der Sieg des Jüdischen in seinem Denken[2]) macht diesen Staats- und Kirchenrechtslehrer für die Frage der sogenannten Eindeutschung von Juden zur beispielhaft warnenden Gestalt.

---

[1]) Wahlrede in Neustadt i. d. Mark v. 31. Januar 1850, Freienwalde 1850, S. 8: „Was ich bin und was ich habe, verdanke ich Deutschland. Es ist die deutsche Sprache, die ich rede; an deutscher Bildung und Wissenschaft bin ich großgezogen."

[2]) Auch in besonders feierlicher Sprache kamen Stahl oft Bilder aus seinem jüdisch-religiösen Erleben auf die Lippen, z. B. Parlament. Reden 1862, S. 156: „Die beiden Adler [Preußens und Österreichs] müssen ihre schirmendenFittige über Deutschland ausbreiten wie die beiden Cherubim über der Bundeslade ..."

8.

Nathan der Weise oder Aufklärung und Judentum

Von
Max Wundt

Die Rasseforscher sagen uns, daß der Einfluß des jüdischen Blutes in Deutschland zwar gewiß in den letzten hundert Jahren am stärksten gewesen ist, aber daß er in einzelnen Fällen auch viel weiter zurückreicht, da ja schon im Zeitalter des Absolutismus und sogar bereits im Mittelalter einzelne Juden zu hohem Ansehen kamen und ihr Blut dann mit germanischem mischen konnten. Ähnlich steht es mit dem geistigen Einfluß. Auch er ist zu dem ungeheuren Maße, das er schließlich erreicht hatte, gewiß erst in den letzten hundert und besonders den letzten fünfzig Jahren angewachsen. Aber in einzelnen Zügen zeigt er sich auch schon viel früher, und gerade diese frühen Einflüsse sind für das Verständnis der Entwicklung des deutschen Geistes in seinem Verhältnis zum Judentum nicht unwichtig.

Ein solcher früher jüdischer Einschlag in dem Gewebe nicht nur des deutschen, sondern des europäischen Geistes überhaupt soll in diesem kurzen Bericht aufgewiesen werden.

Uns allen ist aus Lessings Nathan dem Weisen die Frage nach dem Wert der verschiedenen Religionen und die Erzählung von den drei Ringen bekannt. Lessing selber hat seine Quelle hierfür angegeben, eine Novelle von Boccaccio (I 3). Aber diese Erzählung hat höchstens den Sinn, die Menschen zur Bescheidenheit zu ermahnen, damit sie sich kein endgültiges Urteil über die Wahrheit der Religion anmaßen und sich über die Grenzen der verschiedenen Religionen hinaus auf einem gewissen Boden allgemeiner Menschlichkeit zusammenfinden möchten. Dagegen wird dabei trotz des jüdischen Sprechers mit keinem Worte gesagt, daß diese Menschlichkeit sich nun gerade in dem Judentum am reinsten ausdrücke. Dieser Zug ist uns aber an Lessings Nathan am meisten geläufig; der Jude steht ganz im Vordergrunde, er ist der edelste Mensch, der Weise, und daher am meisten befähigt, die Lehren reinen Menschentums zu verbreiten.

Diese Bevorzugung des Judentums in dem Vergleich der Religionen ist kein Zufall. Geht doch der Gedanke, deren Vertreter einander gegenüberzustellen und sie die Vorzüge ihres Glaubens erörtern zu lassen, auf eine alte Überlieferung zurück, die in jüdischen Kreisen ihren Ursprung hat. Im mittelalterlichen Spanien, wo Christentum, Islam und Judentum aufeinanderstießen, mußte sich ein solcher

Vergleich besonders leicht aufdrängen, und zwar vor allem dem Juden, der unter die anderen zerstreut sich überall mit ihnen vergleichen konnte, der sich gehaßt und verachtet sah und sich doch als Angehöriger des auserwählten Volkes fühlte. Hier begegnet uns der Vorwurf eines solchen Vergleichs zum erstenmal, und zwar als eine Verteidigung des Judentums, ja in der Absicht, die jüdische Religion als die beste und wahre zu erweisen.

Der kastilische Jude und religiöse Dichter Jehuda Hallewi hat in seinem um 1140 verfaßten Werke Al-Chazari diesen Vorwurf in die Literatur eingeführt. Er geht von einem geschichtlichen Vorgange aus, der sich im 8. Jahrhundert im Chazarenreiche am Kaspischen Meere zugetragen hatte. Der dortige König hatte sich zum Judentum bekehrt, und zwar nachdem er, wie die Sage lautete, einen Christen, einen Mohammedaner und einen Juden den Wert ihres Glaubens hatte erörtern lassen. Als keiner den andern überzeugen konnte, schickte der König sie nach Hause, befragte dann aber im Geheimen den Christ und den Muselmann, welchem Glauben sie nach dem ihrigen den Vorzug gäben. Beide erklärten sich für den jüdischen. Der König sah dessen Vorrang damit als erwiesen an und bekehrte sich zu ihm.

Diese Erzählung gestaltet Jehuda Hallewi in seinem Werke. Während er aber Christ und Moslem, denen er noch einen Philosophen als Vertreter des Heidentums zugesellt, nur kurz ihren Glauben darlegen läßt, folgt dann eine ausführliche Darstellung der jüdischen Religion. Sie soll als die beste erwiesen werden, die am unmittelbarsten von Gott an sein auserwähltes Volk offenbart ist. Sie sei „Kern und Kleinod" der Menschheit, und nach ihr sei etwas wesentlich Neues nicht hinzugekommen.

Niemand wird dem alten Juden verdenken, daß er seinen Glauben mit so beredten Worten verteidigt, und wir brauchten uns über diese längst vergangenen Geschichten auch nicht weiter aufzuregen, wenn das Buch Al-Chazari nicht den Geist der europäischen Völker an einer wichtigen Stelle ihrer Entwicklung beeinflußt hätte.

Die furchtbaren, oft so grausamen Kämpfe, die schon im Mittelalter zwischen Christentum und Islam, dann im Gefolge der Reformation und Gegenreformation zwischen den christlichen Völkern selber ausgefochten wurden, ließen frühe die Sehnsucht nach einem gemeinsamen Glauben entstehen, in dem sich die Gegner vereinigen könnten. Nicht die schlechtesten Geister dieser Jahrhunderte haben nach diesem Ziele gerungen. Es müsse gelingen, eine über alle Grenzen der bestimmten Lehrgebäude übergreifende, sogenannte „natürliche Religion" zu finden, die Gott den Menschen von Natur ins Herz gelegt habe und die daher allen gemeinsam sei. Aus solchem Geiste ist etwa die schöne Schrift des Mannes entstanden, mit dem man oft die eigentlich deutsche Philosophie anheben läßt, die Schrift des Nikolaus von Kues über den Frieden oder die Übereinstimmung im Glauben (de pace seu concordantia fidei, zwischen 1453 und 1464 verfaßt). Auch er schildert ein Religionsgespräch, bei dem aber die göttliche Weisheit selber die Abgesandten der verschiedenen Völkerschaften belehrt. Dabei redet Nikolaus aus deutschem Empfinden, indem er jene platonisch-christliche Mystik als wahr zu erweisen sucht, die er von Meister Eckhart überkommen hat, und die in der Tat weithin die Grundlage der Weltanschauung für die germanischen

Völker bilden sollte. Auf die Übereinstimmung mit den Juden wird dabei nicht der geringste Wert gelegt, sondern es wird mehrfach deutlich von ihnen abgerückt.

Aber nicht in dieser Gestalt ist der Gedanke einer natürlichen Religion zur Geltung gekommen, sondern in einer ganz andern. Das Streben der Völker nach Frieden und Übereinstimmung im Glauben ist gewiß nicht auffällig. Als auffällig aber darf es wohl bezeichnet werden, daß als solchen gemeinsamen Boden, auf dem insbesondere auch die christlichen Bekenntnisse sich vereinigen könnten — die jüdische Religion sich anbot.

Die Gestalt nämlich der natürlichen Religion, die sich durchsetzen sollte, finden wir zuerst in dem bald nach 1590 verfaßten Werke von Jean Bodin, Colloquium heptaplomeres. Der Verfasser, Politiker und berühmter Schriftsteller, spielte in den Verwicklungen der Hugenottenkriege eine etwas schwankende Rolle. In seinen Werken zeigt er eine entschiedene Vorliebe für das Judentum und eine genaue Kenntnis der jüdischen Literatur, die er nur in engem Verkehr mit jüdischen Gelehrten gewonnen haben kann[1]). Er wurde deshalb schon frühzeitig für einen Halbjuden gehalten, eine Vermutung, die durch die neueste Erforschung seiner Familie (E. Pasquier, Revue d'histoire de l'église de France, 19. Band 1933, S. 457—462) aber nicht bestätigt ist. Der jüdische Geist besaß für ihn das höchste Ansehen. Erklärt er doch ausdrücklich, daß er Moses' Autorität allen Schriften und Meinungen sämtlicher Philosophen weit vorziehe (Methodus cap. 8, p. 324: „Ac tanti est apud me Mosis unius auctoritas, ut omnibus omnium philosophorum scriptis ac sententiis longe anteponam").

Das Colloquium heptaplomeres, das siebenfache Gespräch, so genannt, weil es sieben Teilnehmer sind, nimmt den alten Vorwurf des Jehuda Hallewi wieder auf. Vertreter der verschiedenen Religionen unterhalten sich in Venedig über Wert und Unwert ihres Glaubens. Es sind sieben gegenüber den vier bei Hallewi, denn der christliche Glaube wird hier durch drei Sprecher, einen Katholiken, einen Lutherischen und einen Kalvinisten, vertreten, und neben dem Philosophen wird noch ein besonderer Vertreter der heidnischen Religion eingeführt; dazu kommen dann der Jude und der Moslem.

Auf Einzelheiten des Gesprächs kann nicht eingegangen werden; für unsere Zwecke seien nur folgende Züge hervorgehoben. Der Vertreter des Judentums, Salomon, ist ganz in den Vordergrund gestellt; er ist das geistige Haupt der Gesellschaft und vertritt seinen Glauben allen andern gegenüber mit einer entschiedenen Überlegenheit. Das Christentum ist in seinen sämtlichen Vertretern ungünstig behandelt; seine eigentümlichen Lehren werden einer scharfen Kritik unterzogen, bei der meistens der Jude das letzte Wort behält. Die Unterredner suchen nach dem besten Glauben, zu dem sich, da er auf keine bestimmten Lehren eingeschränkt sei, alle bekennen könnten. Der Philosoph Toralba preist ihn als die Naturreligion, die Gott den Menschen bei ihrem Ursprung eingeprägt habe, und neben der alle positiven Bekenntnisse unnütz seien. Die älteste Religion müsse daher auch die beste sein. Dieser ältesten soll nun aber nicht nur der Zeit, sondern auch dem Wesen nach die jüdische am nächsten stehen. Daher stimmt Salomon dem Toralba lebhaft zu und ist mit Erfolg bemüht, die Übereinstim-

[1]) Vgl. J. Gutmann, Jean Bodin in seinen Beziehungen zum Judentum. 1906.

mung der jüdischen mit der natürlichen Religion zu erweisen. Die späteren Religionen hätten nur Unnützes oder Falsches hinzugefügt. In der Tat kommt der Inhalt dieser natürlichen Religion, wie sie hier verstanden wird, einfach auf die Grundgedanken der jüdischen hinaus: Strenger Monotheismus, Verehrung Gottes durch Befolgen seiner Gesetze, Vergeltung im Diesseits und Jenseits. Es paßt dazu, daß die Gesellschaft unter den Klängen eines jüdischen Psalmes auseinandergeht.

Der Verfasser des Heptaplomeres war zu vorsichtig, sein Werk drucken zu lassen. Es ist erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts im Druck erschienen. Dagegen wurde es in zahlreichen Handschriften verbreitet, und seine häufigen Erwähnungen bei späteren Schriftstellern beweisen, daß es allbekannt war und ungeheures Aufsehen erregte. So ist es kein Wunder, daß die darin vertretenen Ansichten in der folgenden Zeit eine große Wirkung ausübten und schließlich in der Aufklärung als Deismus, natürliche Religion oder vernunftgemäßes Christentum beinahe Gemeingut der Gebildeten wurden, die sich aus dem unfruchtbaren und in seinen Folgen so verhängnisvollen Streite der Theologen heraussehnten. Daß dieser Deismus mit dem Judentum zusammenhing, war auch vielen bewußt. Ein preußischer Reformplan von 1790 sieht vor, die Juden Deisten zu nennen, und Hippel unterscheidet gelegentlich Stockjuden und „feine Juden oder Deisten[1])". Heine, der es wissen mußte, erklärt in seinem Salon, daß die Deisten am Ende doch alle Juden seien.

Germanischer Glaube strebte von je nach der inneren Seligkeit des gotterfüllten Lebens. Der Deismus kennt, wie die jüdische Religion, nur das äußerlich rechtliche Verhältnis zwischen Mensch und Gott. Gott erscheint als der Herrscher der Welt, der Gehorsam für seine Gesetze verlangt und Strafen und Lohn hier und im Jenseits austeilt. Er führt über alle Handlungen der Menschen Buch, um ihr Konto am Ende mit einem Aktiv- oder Passiv-Saldo abzuschließen[2]).

In diesen Zusammenhang gehört Moses Mendelssohn, in Deutschland einer der Hauptvertreter des Deismus, der Freund Lessings und das Urbild Nathans des Weisen. Wer ihn nur nach seinen moralphilosophischen und ästhetischen Schriften beurteilt, dem scheint er ziemlich restlos dem Geist der damaligen Philosophie anzugehören, die meistens ebenso einzelne, den Menschen besonders nahe angehende Fragen in aufgeklärter Weise erörterte. Und auch in seinen Beweisen für die Grundlehren des Deismus, das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, fügt er sich ganz dieser Gedankenwelt ein. Ein ziemlich anderes Bild erhält man aber, wenn man seine das Judentum betreffenden Schriften liest. Dann sieht man, daß er keineswegs nur die menschenfreundliche Absicht hatte, die Völker vor der Wut streitsüchtiger Theologen zu schützen, sondern daß er mit seinem Deismus auch noch ganz andere und ausgesprochen jüdische Zwecke verfolgte. Besonders seine Schrift Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum (1783) kann man zum Lesen empfehlen.

Mendelssohn macht hier gar kein Hehl daraus, daß die natürliche Religion, für die er eintritt, mit der jüdischen im wesentlichen übereinstimme (besonders Bd. II, S. 30 ff.). Die Glaubensartikel des jüdischen Katechismus, sagt er aus-

[1]) L. Geiger, Geschichte der Juden in Berlin, 1871, Bd. I, S. 135, und Bd. II, S. 177.
[2]) Vgl. Sombart, Die Juden und das Wirtschaftsleben, S. 244.



drücklich, treffen mit denen des Herbert von Cherbury — des bekannten englischen Vertreters der Vernunftreligion — ziemlich zusammen (S. 56). Dabei kommt ihm sehr zustatten, daß der Inhalt der jüdischen Religion, wie er selber sagt, nicht eigentliche Lehre, sondern in der Hauptsache Gesetzgebung ist. So gewinnt er eine für die Juden sehr vorteilhafte Stellung, die sie dann auch häufig eingenommen haben. Er fordert Freiheit des Denkens und bezeichnet alle tieferen Lehren, die nicht sofort dem platten Verstande einleuchten, ziemlich verächtlich als Aberglauben. Aber solches Freidenkertum, das er von andern verlangt, ist er keineswegs gewillt, der eigenen Religion gegenüber zuzulassen. Wer als Jude geboren ist, soll an dem Gesetz in seinem ganzen Umfang festhalten; nur das Nachdenken, nicht das Handeln ist freigegeben (S. 127 ff.). Damit ist die jüdische Religion also von vornherein gegen alle Angriffe der Aufklärung gesichert. An Lehren enthalte sie nichts, worauf nicht auch die natürliche Vernunft geführt werde. An den Vorschriften für das Handeln aber, die in dem jüdischen Gesetz doch gewiß weit über den Umkreis des der Vernunft Begreiflichen hinausgehen, darf das Denken nicht rütteln.

So wird der Jude unduldsam, sobald die Sache seinen eigenen Glauben betrifft. Er fordert Duldung, aber er erwidert sie nicht. Nicht nur den Atheismus, sondern auch Aberglauben und Fanatismus soll der Staat aus seinen Grenzen ausschließen (S. 68 f.). Was dabei Mendelssohn alles unter Aberglauben versteht, kann man sich ungefähr denken; es dürften ziemlich weite Bezirke der vom Staate anerkannten christlichen Religion sein. Und verschämt wird zugleich (S. 69 f.) angedeutet, es möge der Staat nur die Lehren „mit weiser Mäßigung begünstigen, auf welchen seine wahre Glückseligkeit beruht", nämlich die Lehren von Gott, Vorsehung und künftigem Leben, also die, zu denen er sich auch als Jude bekannte. Es wird also schon hier jene Stellung für die jüdische Religion erstrebt, die wir inzwischen zur Genüge kennengelernt haben, nach der sie als die einzige unter allen andern vor jedem Angriff geschützt ist.

Selbstverständlich wäre es übereilt — das sei zum Schluß noch betont — wegen dieses jüdischen Einflusses auf die Ausbildung des Deismus nun gleich die ganze Aufklärung für eine Erfindung der Juden zu halten. In dem Zeitalter, das wir die Aufklärung nennen, wirkten auch sehr gesunde und echt deutsche Antriebe, für die wir heute wieder volles Verständnis haben werden. In dem Naturrecht lebten Gedanken des deutschen Rechts wieder auf; in der Sehnsucht nach einem gemeinsamen Glauben, durch den die religiöse Zerrissenheit überwunden werden könnte, werden wir ebenfalls den völkischen Beweggrund nicht verkennen. Allerdings ist diese d e u t s c h e Aufklärung, die nicht ein bloßes Anhängsel der westeuropäischen, sondern eine in vielem selbständige Geistesmacht war, zufolge der vorwaltenden Richtung unserer philosophischen Geschichtsschreibung während der letzten Jahrzehnte noch recht unbekannt.

Aber das Verhängnis der deutschen Geistesgeschichte blieb nicht aus: der jüdische Einfluß. Er drängte die deutsche Bewegung von ihrer gesunden Richtung ab und bewirkte, daß sie schließlich nicht zum Segen, sondern zum Unheil für uns ausschlug. Denn er verhinderte, daß das eigentümlich Deutsche zur Geltung kam, und mehrte damit die Unsicherheit der Deutschen über ihr eigenes Wesen.

9.

Grundlagen und Voraussetzungen der wissenschaftlichen Bearbeitung der deutschsprachigen jüdischen Literatur

Von
Johannes Alt

Die wissenschaftliche Bearbeitung rassischer Fragen muß grundsätzlich ausgehen von unserem Wissen und von der Erforschung der Erbgesetze und der biologischen Erbzusammenhänge. Diese stellen uns in eine Ganzheit hinein, die weder bloße herdenmäßige Trieb- oder nur gesellschaftliche Zweckverbundenheit, noch eine rein ideale Setzung irgendwelcher Art ist, sondern eine die ganze Fülle unseres Seins umfassende Wirklichkeit darstellt. Wer das einmal begriffen hat, kann sich der Forderung nach einer Überprüfung, Umwandlung und Neuordnung unserer gesamten Erkenntniswelt im rassischen Sinne nicht länger entziehen. Denn jene biologischen Einsichten verändern unser Wissen von den Beziehungen zwischen dem einzelnen und der Gemeinschaft so von Grund auf, daß kein Gebiet unserer Lebensauffassung und unserer Lebensäußerungen davon unberührt bleibt. Sie eröffnen unserem Blick einen wissenschaftlich greifbaren Zusammenhang, der das Individuum bedingt, von diesem aber nicht bedingt wird. Dagegen hat der einzelne durch und mit ihm teil an einer im wahrsten Sinne des Wortes unvergänglichen Lebensform.

Sind aber die Gesetzmäßigkeiten der Vererbung nicht allein auf dem Wege der Naturwissenschaft zu erforschen? Was kann die Geisteswissenschaft zunächst auf diesem Gebiet leisten? Muß sie nicht immer auf der naturwissenschaftlichen Ebene sich einrichten, wenn sie an Rassefragen herankommen will?

Es soll hier gezeigt werden, daß sie auch von sich aus Methoden entwickeln kann, mit denen sie auf wissenschaftlichem Wege wesentliche Erkenntnisse zu einem rassischen Weltbilde beitragen kann.

Selbstverständlich muß diesem Unternehmen eines vorausgehen: die Entscheidung, daß man den rassischen Erkenntnissen überhaupt grundlegende und dann naturgemäß auch verpflichtende Bedeutung beilegt. Es hat durchaus Zeiten gegeben, die eine verhältnismäßig weitgehende Kenntnis von den Rassezusammenhängen schon hatten und die diesen trotzdem keinen Einfluß auf den Aufbau

ihrer weltanschaulichen Haltung gestatteten. So ist z. B. 1795 ein Roman erschienen, in dem in ausgesprochener Weise Rassefragen als Gegenstand der Handlung auftauchen. Ich denke an August Lafontaines Werk „Quinctius Heymeran von Flaming". Dieser Roman läßt den Vater des Helden in betonter Weise von dem üblichen Adelsstolz besessen sein, der sich wohl bluts-, aber nicht rassegebunden fühlt. Er denkt nur an das Alter der Namensträger in seinem Hause und ist deshalb um den Nachweis bemüht, daß seine Familie von den römischen Flaminiern abstamme. Entsprechend seiner Wertschätzung der durch das Blut vermittelten Werte hält er unter anderem einmal die Haltung seines Sohnes bei körperlichen Übungen als angeborene, also wahrhaft adelige Gabe dem angelernten Verstandeskönnen eines Knaben entgegen, den er mit seinem Sohn erziehen läßt.

Der Sohn aber dringt über diesen Adelsstolz hinaus zu einer wirklich rassischen Meinungsbildung vor. So hat er einmal zwei Totenköpfe vor sich liegen und bittet einen Betrachter, die Verschiedenheit der Kopfformen zu beachten. Dazu bemerkt er, daß auch nur die eine, edlere Schädelform fähig wäre zu führenden, großen Gedanken. Hier sind rassische Körpermerkmale in zwangsläufige Verbindung gebracht mit geistigen Erscheinungen. Weiter glaubt unser Held in der Hauptsache zwei Rassen unterscheiden zu können, eine herrenmäßige, die er an anderer Stelle als blond bezeichnet, und eine sklavische, dumpfe, zu führender Haltung unfähige. Auch moralische Folgerungen werden aus der rassischen Einsicht gezogen. So ermahnt Flaming ein Mädchen, nicht durch modische Entstellung ihrer Kleidung und die damit verbundene Vortäuschung eines anderen Rassetypus ihren eigenen Rassecharakter in Gefahr zu bringen. Später versucht der Held auf seinen Gütern durch eine Art von Rassegesetzgebung eine bestimmte Auslese zu erzielen, die zur Herrschaft des edleren Menschentyps führen soll.

Ich habe diese Beispiele deshalb so ausführlich gebracht, um zu zeigen, daß der Romanheld tatsächlich rassische Anschauungen vertritt. Einer meiner Schüler, der über die Fragen der Quellen für diese Rassekenntnisse Lafontaines arbeitet, hat feststellen können, daß sie aus wissenschaftlichen Werken der damaligen Zeit stammen.

Freilich ist Lafontaine nichts ferner gelegen, als der Rasselehre ein Gestaltungsrecht auf die Zeit einzuräumen. Im Gegenteil: er benützt alle bis ins einzelne ausgemalten Züge nur, um darzustellen, in welch tollen Spleen sein Held verfallen sei. Schließlich hält er dem allen entgegen die eigentliche Befreiungslehre seiner Zeit: die von der allmächtigen Verwandlungsmöglichkeit aller menschlichen Zustände durch das gute, vernünftige Herz. Das gute Herz siegt auch in seinem Roman mit dem vollen Glanz eines alle Gegensätze auslöschenden happy end: zu guter Letzt heiratet unser rassebegeisterter Held eine — Mohrin! Und warum? Einfach: weil Lafontaine, um seine Absicht zu beweisen, ihr allein ein nie versagendes gutes Herz verliehen hat. Aus dieser Ehe entspringt ein mulattenähnlicher Bastard, und auch er dient nur dazu, den Vater mit seinen starren Prinzipien (die er komischerweise trotzdem noch hat) zu widerlegen, die Mutter zu bestätigen. Bei jenem ist er widerspenstig und unformbar, bei dieser fügsam und willig.

Der Roman Lafontaines weiß also um die rassische Gliederung der Menschheit, versucht aber eine aus dieser Einsicht entwickelte Lebenslehre bewußt lächerlich zu machen und damit zu entwerten. Siegreich emporgehoben wird jene Grundanschauung der kommenden liberalen Entwicklung, daß es keine naturgegebenen Verschiedenheiten im Menschen gäbe, die nicht durch guten Willen, durch Erziehung und richtige Umwelt überwunden werden können. Hier lag die menschliche Voraussetzung für die allgemeine liberale Gerechtigkeit, die man anstrebte.

Weil also die damalige Zeit ihre weltanschauliche Entscheidung in diesem Sinne gefällt hatte, lehnte sie mit Hohn und Spott die an sich nicht unbekannten rassischen Gesetze und Folgerungen ab. Umgekehrt muß die Annahme der rassischen Gesetze jene Lafontainesche Weltanschauung von Grund auf zerstören und einen Neuaufbau aller Lebensformen, insbesondere auch unserer Geisteswelt bedingen.

*

Besonderen Schwierigkeiten begegnet dieser Neuaufbau bei der deutschen Literaturgeschichte, und zwar deshalb, weil nicht nur rangmäßig so niedere Zeugnisse unserer Dichtung wie der angeführte Roman Lafontaines der Ansatzpunkt für eine gänzliche Nichtbeachtung der rassischen Grundlagen geworden sind, sondern weil auch die Entwicklung unserer hohen Dichtung in sehr wesentlichen Punkten eine derartige Haltung zum mindesten begünstigte.

Das besondere Schicksal der deutschen Volksentwicklung brachte es mit sich, daß in den neueren Jahrhunderten die Einheit für den deutschen Menschen zunächst in der willentlichen Schaffung einer gemeinsamen Sprache und in der Folge im Aufbau einer für alle Deutschen gültigen Dichtung ihren Ausdruck fand. Diese Dichtung wuchs in ständig sich erweiternden Kreisen allmählich bis an die Grenzen deutschen Volkstums hinaus und verkörperte gleichzeitig mit wachsender Überzeugungskraft deutsches Wesen. So konnte gegen Ende des 18. Jahrhunderts mit der deutschen Sprache gerade in dem Augenblick eine neue Grenze und eine neue Mitte für den Deutschen gesetzt werden, wo das alte Reich endgültig zerfiel. Es wurde mit der Klassik ein Reich des Geistes errichtet, in dem alle partikularistischen Einengungen lange vor dem Beginn der politischen Einung überflügelt worden sind. In der Dichtung erlebten so die Deutschen jene Wiedergeburt ihres Empfindens, jene Öffnung von Herz und Sinn, die dann fähig war, den Strom uralter Lieder und Märchen und Sagen wieder ins gestaltende Bewußtsein aufzunehmen, jene jahrhundertelang forterzählte Dichtung, die uns stets von neuem so wunderbar vor literarischer Erstarrung zu retten vermag.

Andererseits wurde freilich durch die Aufrichtung des deutschen Reiches des Geistes die Schwierigkeit der deutschen Lage erst in ihrem ganzen Umfange sichtbar. Oft mag es uns erstaunen, daß in der Zeit der dichterischen Höchstleistung um 1800 eine erschütternde Klage aus dem Munde der damals zur Entfaltung kommenden jüngeren Dichter zu hören ist. Denken wir nur an Hölderlin oder Kleist. Arndt ist sogar aus dem Leiden an der Zeit zum verneinenden Hasse wider die Zeit und am Ende zu einem Versuch der realen Verwandlung gekommen. Sie alle litten daran, daß ihrer Zeit trotz des gegenteiligen Anscheins eine wahrhaftige innere Einheit fehlte.

Tatsächlich klaffte ja auch zwischen dem deutschen Reich des Geistes und der politischen Wirklichkeitsgestaltung der Deutschen eine anscheinend für immer unüberbrückbare Kluft. Innere und äußere Wirklichkeit bildeten zwei Pole, zwischen denen ein ewiger naturgegebener und unauflösbarer Gegensatz zu bestehen schien. Die Jugend, die nach Einheit dürstet, kann einen solchen Zustand aber niemals als einen endgültigen erfahren. So verwandelte sich denn auch in Hölderlin die Not in glühende Sehnsucht und schließlich in Verheißung eines Reiches der Zukunft. Kleist wird auf dem gleichen Wege zu jener heilig entsagungsvollen und doch erfüllten Bejahung des Willens zum Staat geführt, wie er sie in seinem Prinzen von Homburg gestaltete. Ein Körner sang seine Soldatenlieder, kämpfte und fiel.

In ununterbrochener Folge hat seitdem die deutsche Jugend der gewaltigen Aufgabe der Zusammenzwingung jener auseinanderfliehenden Pole gedient. Sie wurde dabei in äußerlich oft widersprüchiger Weise bald nach dieser, bald nach jener Seite gerissen. Im Kerne aber lebte sie immer nur der einen Aufgabe und hing zutiefst nur den Männern an, die wahrhaft in diesem Sinne wirkten. Das Geheimnis der folgerichtigen Einheitsentwicklung der neueren deutschen Geschichte trotz aller Katastrophen und Abwege löst sich nur nach dieser Seite hin sinnvoll auf.

Das deutsche Reich des Geistes, wie es um 1800 sich weltweit ausbreitete, konnte unter diesen Umständen selbstverständlich nicht als unveränderliche Größe und ein für allemal in unser fortwachsendes Sein übernommen werden. Wenn deshalb gewisse Lehren und Anschauungen der Klassik sowie der Romantik als Bildungsregeln künstlich erhalten oder gar als Stützen der liberalen Politik ausgenützt wurden, so wurde damit letztlich nichts anderes als jenes verhängnisvolle Auseinanderfallen von Volksleben und Bildung, von Volksschicksal und parlamentarischer Politik bewirkt, das für die deutsche Entwicklung an der Oberfläche tatsächlich so bezeichnend geworden ist.

Wenn trotzdem unsere Geschichte im Grunde ihren großen Weg fortgegangen ist, so doch offensichtlich nur deshalb, weil in den entscheidenden Augenblicken aus den gesunden Tiefen des Volksseins Stimmen vernehmbar wurden, die mächtiger waren als der verwirrte Lärm des Tages. Diese Stimmen konnten aber nur sprechen und ansprechen, wo jenes Volkssein wirklich gegeben war, das heißt wo der blutmäßige Zusammenhang ungebrochen bestand. Wo dieser Ruf nicht leitend ertönen und vernommen werden konnte, weil einfach die rassische Voraussetzung dazu fehlte, mußte der tiefere Zusammenhang unverstanden bleiben. Die plötzliche Besinnung, die äußerlich anscheinend unbegründete Verwandlung erschien unter solchen Umständen sinnlos, konnte also auch nicht bejaht werden. Sie wurde als etwas Dunkles, ja Dumpfes abgetan und damit geradezu in Widerspruch gesetzt zu den klaren Offenbarungen des Deutschen selbst in seinem Reich des Geistes.

Es ist klar, daß der Jude der führende Träger dieser Anschauungen werden mußte. Aus ihnen entwickelte er schließlich sogar das Recht, sich als Verwalter des deutschen Kulturgutes zu betrachten.

Der Jude hatte seine Befreiung in der Zeit des deutschen Reiches des Geistes erlebt, teils im Zusammenhang mit den Lehren der Aufklärung und der Französischen

Revolution, doch nicht unwesentlich auch unter dem Einfluß des deutschen Humanitätsgedankens. Wir brauchen ja nur an Lessing oder Humboldt zu denken. Es lag also in seinem Interesse, diejenigen Anschauungen jener Zeit zu erhalten und zu einem zwingenden System auszubauen, die glaubten, der Härte und der notwendigen Formung erd- und blutgebundener Gesetze entgehen zu können. Denn in einer Welt, wo alles durch Erziehung, wo alles durch den „Geist" erreichbar war, da fielen von selbst die Rasseunterschiede, und damit waren für eine völlige Gleichberechtigung des Juden nicht nur alle Voraussetzungen gegeben, sondern es bedeutete geradezu einen Mangel an Bildung, die „Zufälligkeit" anderen Blutes überhaupt auch nur zu beachten. In welch maßgebender Weise von dieser Seite her schließlich gerade auch unsere geistigen Anschauungsformen bestimmt worden sind, mag eine Stelle aus Wilhelm Scherers kleinen Aufsätzen beweisen, die nach jeder Richtung hin bezeichnend ist.

„Die wahre Deutschheit — meint Scherer — besteht nicht im erneuerten Germanenthum, nicht in stabreimender Faselei, nicht in der Beschwörung alter Heidengötter, sondern in der treuen Bewahrung, ja in der möglichen Steigerung der classischen Bildung. Ist es ehrenvoller, einem Häuptling aus Arminius' Zeiten zu gleichen — glaubt Scherer fragen zu müssen — oder einem athenischen Bürger aus der Epoche des Perikles? Wo fühlen wir uns mehr zu Hause, in den Wäldern, welche Tacitus schildert, oder unter der Gesellschaft von Platons Symposion? Ich will den germanischen Zuwachs unseres heutigen ästhetischen und historischen Bewußtseins gewiß nicht schelten; aber er muß nicht an die Stelle treten wollen dessen, was mehr wert ist als der eingeschränkte Begriff der bloßen Bluthsverwandtschaft."

*

Wenn wir von rassischen Grundlagen her diese Ansichten widerlegen wollen, so bietet uns die deutschsprachige jüdische Literatur selbst einen ausgesprochen experimentellen Ausgangspunkt.

Denn: Vergleicht man etwa Werke deutschen Ursprungs mit französischen, englischen usw., so ist ja niemals vollkommen die Möglichkeit ausgeschaltet, daß bei den Verfassern, soweit sie artverwandten Blutes sind, Gleichrassigkeit vorliegt. Nimmt man aber, um dieser Unsicherheit zu entgehen, zum Vergleich Werke aus einem klar bestimmten andersrassischen Kulturkreis, etwa aus Japan oder China, so könnten die rassischen Unterschiede mit solchen der gesamten Entwicklungslage verwechselt werden; ganz abgesehen davon, daß die notwendige Übertragung aus dem fremden Denken und der fernen Sprache ein unwillkürliches Einfließen eigenrassischer Gesichtspunkte ermöglicht.

Bei der deutschsprachigen jüdischen Literatur sind alle diese Gefahren von selbst ausgeschaltet:

1. Sie knüpft zunächst aus sich selbst heraus willentlich und bewußt an die deutsche Geisteslage um 1800 an. Die Anpassung bedarf also keines weiteren Zwischengliedes.
2. Durch Benützung der deutschen Sprache ist auch jede Übersetzungsschwierigkeit von vornherein behoben.

3. Die rassische Verschiedenheit ist in allen wesentlichen Fällen eindeutig und beweiskräftig feststellbar.

Es ergibt sich also:

1. Alle Bedingungen für die deutsche Dichtung und die deutschsprachige jüdische Literatur sind in allen Punkten gleich — mit Ausnahme der rassischen.
2. Durchgehende Verschiedenheiten der beiden Literaturreihen können also nur aus der rassischen Verschiedenheit erklärt werden.

Die Feststellung solcher durchgehenden Verschiedenheiten ist demnach eine der wesentlichen Voraussetzungen der wissenschaftlichen Bearbeitung der deutschsprachigen jüdischen Literatur. Zufällige individuelle Besonderheiten können keine Vergleichsgrundlage bieten. Zwingend im Sinne der gestellten Aufgabe sind nur Ergebnisse, die eine bestimmte Haltung, Anschauung, Wirkung in notwendiger Verbindung mit der Gesamtheit einer Literaturreihe zu zeigen vermögen. Jede vereinzelte Betrachtung dagegen läuft Gefahr, eine zufällige Entsprechung auf der anderen Seite zu finden.

Zeigt sich auf diesem Wege, daß die deutschsprachige jüdische Literatur, trotz ihres ursprünglichen Anpassungswillens und obwohl ihre Träger ständig im deutschen Lebensraum sich aufhielten, ganz andere Gesetze hat als diejenigen, die aus unserem Sein und unserer Geschichte für uns unverrückbar erwachsen, so ist damit nicht nur die Unentrinnbarkeit der rassischen Gegebenheiten auf einem ausschlaggebenden Gebiet bewiesen, sondern darüber hinaus auch ein wissenschaftliches Beispiel für den Zusammenhang zwischen Rasse und Geist geboten. Das Ausweichen in ein von der Wirklichkeit losgelöstes Reich des Geistes, das seine Rechte mittels einer unberechtigten Abstraktion aus der einmaligen besonderen Lage des deutschen Reiches des Geistes für immer und für die eigenen Zwecke ziehen möchte, wäre damit unmöglich gemacht.

*

Die Entwicklung der deutschsprachigen jüdischen Literatur hat sich in drei Abschnitten vollzogen.

Am Anfang steht die Zeit der vorherrschenden Anpassung: Die Angleichung an deutsche Denk- und Darstellungsformen wird versucht. So will uns die älteste Tochter von Moses Mendelssohn, die wir gewöhnlich unter dem Namen Dorothea Schlegel kennen, in ihrem Roman „Florentin" von 1801 ein wirklich romantisches Werk geben. Gleich zu Beginn finden wir den Helden im Wald verirrt und sehen, wie er einen Grafen rettet, der bei der Jagd von einer Wildsau lebensgefährlich bedroht wird. Doch bald klingen in diese romantische Welt andere Töne hinein. So wird der Graf wie auch sein Sohn in fast klassenkämpferischer Schärfe und mit einem deutlichen Ton der Abwertung als Vertreter seines Standes gekennzeichnet. Nach seiner Heimat gefragt, gibt etwas später Florentin an, kein Vaterland zu kennen; er wolle es da finden, wo man ihn zuerst Vater nenne. Bei Erzählung seiner Jugendgeschichte tritt eine fast ghettoähnliche Absperrung des Knaben, sowie eine ausschließliche Betonung von Verbitterung, Qual, Haß und Verneinung hervor. Am Schluß verschwindet Florentin aus der Romanwelt, als hätte sie

eigentlich nie für ihn existiert. Kalt und fremd tritt er aus ihr hinaus, nicht um im Unendlichen erst recht nach ihr weiterzusuchen wie die Helden der anderen romantischen Romane, sondern im Grunde von ihr gänzlich unberührt, ähnlich jenem ewig wandernden Ahasver, für den die ganze Welt letztlich nur ein Fluch ist. Trotz Wälder, Burgen, trotz Wanderungen mit Laute und Gesang ist also schon in einem solchen Anpassungswerk ein Fremdes unverkennbar, wenn es auch noch zu keiner eigenen Haltung kommt, sondern gewissermaßen nur unwillkürlich und nebenbei durchbricht.

Von Anfang an schloß also die deutschsprachige jüdische Literatur eine Möglichkeit in sich, die auf andere Bahnen hindrängte, als sie die deutsche Dichtung aus ihrem eigenen Wesen heraus ging. Was mußte in dem Augenblick geschehen, wo im Fortgang der immer virtuoser beherrschten Anpassung ein jüdischer Geist sich der eigenen Art völlig bewußt wurde, wo er verspürte, daß außerhalb des anpassungsmäßig Angenommenen für ihn noch ein besonderer Reiz offenstand, eben der seines jüdischen Ausdruckswillens? Und was mußte weiter geschehen, wenn dieser besondere Reiz dazu noch einen abgründigen Gegensatz zu dem Angenommenen bedeutete?

Dann erschien ein Heine.

Wir besitzen jetzt eine Biographie Heines von Max Brod. Brod nimmt Heine ausdrücklich als Juden in Anspruch. Er gesteht seiner Sprache ohne weiteres jüdische Eigenarten zu, ja er versucht zu zeigen, daß das, was an Heine als negativ empfunden wird, sich als ausgesprochener Wert enthüllt, wenn man Heine als Juden betrachtet. Wir freilich fragen uns bei solcher Betrachtungsweise sofort: was geht uns dieser jüdische Heine noch an? Brod erwidert, daß Heine trotz aller jüdischen Inanspruchnahme doch wiederum auch ein großer deutscher Dichter sei. Wie kommt er zu diesem Zauberkunststück? Ganz einfach. Dem rassegebundenen Bereich wird unvermittelt doch wieder jenes freischwebende Reich des Geistes übergeordnet, das keine Artgebundenheit kennt und den Dichter nur in eine individuelle Beziehung zu der Sprache stellt, die er benutzt. Doch hören wir Brod selbst: „... wie konnte so Zeitbedingtes, jüdisch Bedingtes unmittelbar und universal alle, auch die stammesfremden Zeitgenossen ergreifen? — Es wäre unverständlich, läge nicht das sehr merkwürdige, immer wieder beobachtete Verhältnis vor, daß die jüdische Situation nur ein symbolisches, ungemein verdeutlichtes, weil verschärftes Abbild der allgemein menschlichen Situation darstellt. Der Jude in der Diaspora ist einsam, haltlos, ruhelos. Aber ist nicht jeder Mensch im tiefsten Grunde einsam? Erweist sich nicht jede Bindung, jede Ruhe vor dem unendlichen, ins Ewige fließenden Sein als hinfällig? In einer gewissen, jedenfalls zumindest zeitweise zu durchmessenden Region des Gefühls (ich will nicht sagen, daß sie die letzte, beste, endgiltige sei) ist jeder Mensch Diaspora-Jude. ‚Fremde sind wir auf der Erde alle — und es stirbt, womit wir uns verbinden' (Werfel)."

Niemand wird glauben, daß durch diese Flucht in eine „allgemein menschliche Situation" die Heine-Frage ernstlich beantwortet sei. Wir kommen viel weiter, wenn wir gerade in jenem „Zeitbedingten, jüdisch Bedingten" bleiben, von dem Brod selbst ausgeht. Besaß Heine nicht die Möglichkeit einer besonderen Reiz-

wirkung allein schon dadurch, daß er die romantische Liedform mit der ganzen Anpassungsfähigkeit und -schulung seiner Rasse und Lage gerade in dem Augenblick aufgriff, wo diese Gattung zur vollen Reife gelangt war und deshalb innerhalb der deutschen Entwicklung kaum mehr eine weitere Entfaltungsmöglichkeit hatte? Heine dagegen konnte etwas dazugeben. Es war zwar etwas andres, eben das Jüdische. Aber gerade durch dessen innere Andersgeartetheit, ja durch dessen unbedingten Gegensatz zum eigentlichen Gehalt des deutschen romantischen Liedes vermag es diesem einen eigentümlich verlockenden und zugleich gefährlichen Hochglanz zu verleihen.

Einerseits gab die Übernahme fertiger Formen in Verbindung mit der letzten Unberührtheit von den dahinter stehenden schöpferischen Voraussetzungen die Möglichkeit einer Glätte, die der Sangbarkeit der Lieder zugute kam; andererseits erzeugte die Brechung des ursprünglichen Gehalts durch die Zufügung des jüdischen Ausdruckselements eine neuartige Wirkung, die gewissermaßen dem romantischen Lied eine frische Politur gab. Die Brechung, die gegen Ende vieler Heinescher Lieder so grell hervortritt, schwingt ja in einem weniger auffallenden, aber deshalb nicht minder wirksamen Sinn in seinem ganzen Stil, ja in jeder Wortbildung mit. Sie bringt jene merkwürdig schillernde Wirkung hervor, die Heines Lieder und damit den zweiten Entwicklungsabschnitt der deutschsprachigen jüdischen Literatur kennzeichnet.

So eigentümlich es also klingen mag: Heines Erfolg beruhte weder darauf, daß er ein großer Dichter in der ursprünglich schöpferischen Bedeutung des Wortes, noch der Verkünder einer „allgemein menschlichen Situation" ist, sondern darauf, daß er der Entdecker jener spezifisch jüdischen Reizwirkung im deutschen Dichtungsgut war, die von da an bis in die jüngste Vergangenheit eine literarische Macht gewesen ist. Denn war diese Reizwirkung erst einmal entdeckt, so konnte sie unabhängig von der eigentlich dichterisch-schöpferischen Fortentwicklung ein literarisches Bereich für sich bilden, und in diesem Bereich war nun freilich der Jude der vorherbestimmte Herrscher. Ja, eigentlich konnte nur er darin wirklich die richtige Wirkung erzielen, und so erklärt es sich, warum in diesem literarischen Umkreis der Jude von Jahrzehnt zu Jahrzehnt eine immer unbestrittenere Machtstellung erreichte.

Aus dieser Lage ergab sich der Übergang in den dritten Abschnitt der Entfaltung der deutschsprachig-jüdischen Literatur von selbst. Der ursprüngliche Anpassungswille wurde immer mehr durch ein aus der eigenen literarischen Stellung entwickeltes Machtgefühl abgelöst. Mit ihm wurde das Literarische als eine Sonderwelt allmählich aus dem deutschen Volksleben herausgeschnitten. Die Literatur wurde so zum Kampfmittel einer Anschauung, die nicht mehr notwendig mit Sprache und Empfinden gebunden war an das deutsche Schicksal, sondern die eine Welt für sich bilden wollte; eine Welt anscheinend allgemeiner Werte, allgemeiner Menschlichkeit — in Wahrheit aber die Welt, die den Ausdruckswillen ihres Hauptträgers, also des Juden, spiegelte.

In die entscheidende Endphase trat diese Entwicklung freilich erst in dem Augenblick, als die gesamte Lage in Deutschland durch Krieg und Kriegsende eine völlige Verwandlung erfuhr. Indem der Krieg die Kampffähigen und Kampf-

willigen an die Front schickte, traf er zugleich eine Auslese, die den Typ des entwurzelten, allgemeinen Theorien zugänglichen Menschen fern von der Front in besonderem Maße zur Geltung kommen ließ. Der Frontsoldat erlebte eine neue Wirklichkeit. Kaum einer fand sofort die Worte für den aufgerissenen Blick in die Zukunft. Auch als er schließlich heimkehrte und die Not seine Stimme forderte, blieb er aus diesem Grunde stumm. Der Jude, der infolge seiner andersrassischen Bedingtheit die Unerbittlichkeit dieses deutschen Schicksals im tieferen Grunde nicht mitzuerleben vermochte, zog nun aus seiner literarischen Sonderentwicklung erst den wahren Nutzen. In seiner Literaturwelt konnte er seine allgemein utopischen Lehren ausbreiten, konnte triumphierend verkünden, wie er Wege aus aller Not und aus allem Elend wisse. Freilich war es nun auch nicht mehr zu verbergen, daß diese Lehren nur verwirklichbar seien, wenn die bluthaft gebundenen Ordnungen dafür aufgelöst und zerstört wurden.

Der ursprüngliche Anpassungswille der deutschsprachigen jüdischen Literatur war somit in das unbedingte Gegenteil umgeschlagen. Der Jude hatte nunmehr die deutschsprachige jüdische Literatur zum Ausdruck seines ausgesprochenen Herrschaftswillens über das deutsche Volk entwickelt.

*

Wenn insbesondere an diese letzte Epoche mit den im Vorhergehenden entwickelten Grundsätzen herangegangen wird, so läßt sich in ihr aus der deutschsprachigen Literatur ein Bild gewinnen, das ohne Zweifel so überzeugende Übereinstimmungen der verschiedenen jüdischen Werke und Schriftsteller erkennen läßt und das in dieser Übereinstimmung so entschieden abgesetzt ist von der deutschen Dichtung, daß entscheidende Einsichten in den rassischen Aufbau sich ergeben werden.

Bei richtiger Beachtung der Voraussetzungen und Grundlagen der wissenschaftlichen Bearbeitung der deutschsprachigen jüdischen Literatur kann auf diesem Gebiet also ein Forschungsfeld erschlossen werden, das bei experimenteller Genauigkeit nach vielen Seiten hin fruchtbar auszuwerten ist. Es kann der Erkenntnis unseres volkhaften Schicksals im Zusammenhang mit den rassischen Gegebenheiten dienen, es kann uns Einsicht gewähren in die Zersetzungsmöglichkeiten durch andersrassische Überlagerungen. Es kann uns vor allem aber auch Aufschluß geben in die sehr schwierigen Fragen der Zusammenhänge zwischen Geist und Rasse und uns so Einblicke gewähren in sonst kaum zugängliche Gebiete.

10.

Jakob Wassermanns Weg als Deutscher und Jude

Von
Franz Koch

Abkürzungen: W. = Mein Weg als Deutscher und Jude. Berlin, S. Fischer, 1921. / S. = Selbstbetrachtungen. Berlin, S. Fischer, 1933. / L. = Lebensdienst, Gesammelte Studien, Erfahrungen und Reden aus drei Jahrzehnten, Leipzig. Grethlein, 1928. / Chr. W. = Christian Wahnschaffe. Berlin, S. Fischer, 1919. / F.M. = Der Fall Maurizius. Berlin, S. Fischer, 1928. / E.A. = Etzel Andergast. Berlin, S. Fischer, 1931. / R. = Rede an die Jugend über das Leben im Geiste. Berlin, S. Fischer, 1932.

Die Wahl des Themas Jakob Wassermann, aus dessen weitschichtigem Werke, wie sich zeigen wird, auch wieder nur ein kleiner Ausschnitt den Gegenstand der Untersuchung bilden soll, bedarf einiger Worte der Begründung. Denn zunächst mag es problematisch erscheinen, im Augenblick, da sich der Forschung das Tor in kaum betretenes Gebiet auftut, bei einer Einzelheit zu verweilen, statt mit einem ersten Blick Aussicht und Gelände zu umfassen. Es geschähe nicht, könnte, was uns beschäftigen soll, nicht als im Sinne Goethes symbolischer Fall genommen werden, hafteten Wassermanns Schaffen nicht besondere typische Wesensmerkmale an. Schon die Wertungen, die seinem Werke, und zwar nicht von liberalistischer Seite zuteil geworden sind, heben ihn aus der Schicht der Verfallsliteraten heraus und sehen auch positive Kräfte in ihm wirksam. Adolf Bartels und Josef Nadler seien dafür als Zeugen angeführt. Bartels (Geschichte der deutschen Literatur. Kleine Ausgabe. 15. Auflage. Braunschweig 1936. S. 652.) gesteht ihm zu, daß er „äußerst talentvolle Beiträge zur Psychologie des modernen dekadenten Judentums" geliefert habe. Könne man ihn aus deutscher Empfindung heraus auch nicht als vollen und reinen Gestalter ansehen, sei vieles auch „outriert und pervertiert, barock", so müsse man ihn im ganzen doch ernst nehmen. Wird unter Blinden der Einäugige hier zum König, so schneidet Wassermann bei Nadler (Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften. 4. Bd., 3. Aufl., S. 915) noch besser ab. Nadler reiht ihn unter die Wiener Juden, spricht jedoch von dem 1873 zu Fürth Geborenen als „ostfränkischem Juden". Durch die erlebte Besonderheit der heimischen Landschaft sei er zum begrifflich Allgemeinen des Deutschen vorgedrungen, ja wegen seiner Vorliebe für Sonderlinge, wegen seines Blicks „für die Fratzen und Masken des Lebens, für das Groteske und Barocke, für das Erhabene und Lächerliche in einer Gebärde, für die Abgründe des Schlichten und Einfachen", rückt er ihn, verführt von der Lockung

des stammestümlichen Faktors, sogar in die Nähe des Franken Jean Paul. Viel sicherer reagiert der Blick des Forschers, wenn er Wassermanns Willen zum deutschen Volke mehr von bürgerlichen als von völkischen Beweggründen bestimmt sieht. Dennoch glaubt Nadler jüdische und unjüdische Züge in seinem Werke unterscheiden zu können. Jüdische wie „das lebhafte Wortmachen, den mangelnden Sinn für das Gutgelaunte", seine Mystik, den Kabbalah-Geist mit seiner „tötenden Magie der Sätze, die das Herz mit Grauen umspinnt und den Atem beklemmt", unjüdische wie Stil und Sprache und, unbegreiflich für den, der sich der zahlreichen Hemmungslosigkeiten Wassermanns gerade auf diesem Gebiete erinnert, „die vornehmscheue Behandlung des Geschlechtlichen". Mag uns das Nebeneinander von Jean Paulschem Seelentum und atembeklemmender Kabbalah-Mystik befremden, Nadler glaubt jedenfalls Wassermann den „redlichen Willen, beide Welten in eine höhere Lebensgemeinschaft zu setzen", zubilligen zu müssen.

Dieses Moment, dieses in allen Farben schillernde Bemühen, sich in eine Welt einzudrängen, die sich doch immer abweisend verhält, eine Welt zu sich herüberzureißen, die doch immer wieder als fremd empfunden werden muß, mit einem Worte das Problem der Assimilation, das kaum einer der jüdischen Literaten so sehr umgrübelt und mit seinen Gedanken umkreist hat wie Wassermann, macht seine literarische Erscheinung zum symbolischen, zum typischen Fall.

Die Emanzipation des Judentums ist für es selbst ein Danaergeschenk gewesen. Denn im Fortschritt dieser Emanzipation lockern sich die religiösen Bindungen, löst sich das eigentlich zusammenhaltende Ferment dieses heimatlosen Volkes, das sich jahrhundertelang in seine Fremdheit verschlossen hatte. Die Folge ist ein stürmischer Anpassungswille, dem das Wirtsvolk mit nicht zu verkennender Abneigung begegnet, was wiederum im Lager der Juden Unwillen und Befremdung erregt, weil man es als Beleidigung empfindet, daß der andere nicht so tun will, als hätte niemals Fremdheit bestanden. Zweifellos spricht sich darin eine Schwäche des Judentums aus, ist das ein Symptom einer gewissen Krise. Das Wort Kerkhovens (E.A. 377): „Das Unheilvollste, was ein Mensch tun kann, ist, daß er seine Instinktbasis verlasse", verrät etwas von Wassermanns eigenen Empfindungen. Freilich darf diese Instinktunsicherheit einzelner für das Judentum als Ganzes auch wieder nicht überschätzt werden, da das wesentliche Moment des Anreizes zur Assimilation nicht im Biologischen, sondern im Sozialen, im Trieb nach gesellschaftlicher Geltung liegt, zu dessen Befriedigung man sich im Literarischen einen eigenen Bereich geschaffen hat.

„Ich bin Deutscher, und ich bin Jude, eines so sehr und so völlig wie das andere, keines ist vom andern zu lösen. Ich spüre, daß dies in gewissem Sinne, wahrscheinlich durch das vollkommene Bewußtsein davon und die vollkommene Durchdringung mit den Elementen beider Sphären, orientalischer und abendländischer, ahnenhafter und wahlhafter, blutmäßiger und durch die Erde bedingter, ein neuer Vorgang ist" (W. 126). So schließt Wassermann die Auseinandersetzung mit der Judenfrage in seinem Buche „Mein Weg als Deutscher und Jude" mit einem Bekenntnis, das in den „Selbstbetrachtungen" eine Stütze von außen her erhält. Ein Freund bringt da das Stichwort, wie denn überhaupt in Wassermanns

selbstbiographischen Büchern Freunde jeweils die Funktion übernehmen, dem Dichter zu versichern, es dünke sie unwahrscheinlich, daß er Jude sei. Auch dieser Freund der Selbstbetrachtungen spricht von einer „der eigentümlichsten Legierungen", die an Wassermann geschehen sei: „Der Traum und die Wirklichkeit sind sich in dir begegnet, der Osten und der Westen, das Alte und das Neue Testament, Jeremias und Veit Stoß, Spanien und Franken, zum Lachen [wie er etwas unvorsichtig hinzusetzt] merkwürdig" (a. a. O. S. 104).

Wassermann klagt einmal über jene wissenschaftlich tuenden Literaturgeschichten, die — er hatte den allergeringsten Grund, ihnen gram zu sein — mit leichtsinniger Schablonisierung, mit Massenheerschau und Massenabschlachtung und ihrem Oberlehrerton eine deutsche Schande und in den Augen der gebildeten Nationen eine Lächerlichkeit seien. Wir wollen solchen Vorwurf der Schablonisierung vermeiden, den Weg, den Wassermann gegangen ist, Schritt für Schritt noch einmal gehen und seinen Glauben, die Redlichkeit dieses Glaubens an die Möglichkeit der Vereinigung von Unvereinbarem überprüfen. Die Paradoxie dieses Glaubens, der Schicksal und Willen, Blut und Zufall, einander widersprechende und aufhebende Elemente wie Ahnenhaftes und Wahlhaftes, ineinanderzwingen will, ist so augenfällig, daß er seine Redlichkeit, seine Wahrheit in doppelter Weise erhärten müßte, objektiv und subjektiv. Wir wollen für den augenblicklichen Zweck von dem objektiven Beweisverfahren absehen und aus methodischen Gründen das zweite wählen, d. h. uns durchaus an Wassermanns eigenste Bekenntnisse halten, ihnen auch das abfragen, was sie verschweigen wollen, und so untersuchen, ob sie, vom Bekenner her gesehen, an jeder Stelle die volle Tragfähigkeit für diesen Glauben besitzen oder ob, bewußt oder unbewußt, in Wassermann selbst auch solche Elemente wirksam sind, die diesen Glauben unterhöhlen und relativieren, die seelische Haltung, aus der er kommt, brüchig erscheinen lassen, damit natürlich aber auch das Faktum, auf das er sich bezieht, aufheben.

Wassermann selbst empfindet, was er anstrebt, als einen neuen Vorgang, d. h. als ein Ausnahmeschicksal, das allen bisherigen Erfahrungen widerspricht und, wie an anderer Stelle ausdrücklich bekräftigt wird, „ausschließlich und allein" seine eigene Person betrifft (L. 169). Natürlich liegt in Wassermanns Annahme, mit ihm beginne gleichsam eine neue Epoche, an sich schon das schwächste Moment seiner Stellung. So hat er sich denn auch bis zum Ende seines Lebens nicht ganz wohl dabei gefühlt, und verräterisch genug heißt es in den „Selbstbetrachtungen", man dürfe auf eine solche Ausnahmestellung nicht pochen, weil einem sonst die „Mütter" entgegentreten (102). Diesen Mißbrauch eines wundervollen Symbols zur literarischen Phrase muß man von Wassermanns schlechtem biologischen Gewissen her und so verstehen, daß jener neue Vorgang sich nicht nur über oder jenseits der rassischen Gegebenheiten, sondern auch gegen sie, damit aber auch außerhalb des volkhaften Geltungsbereichs abgespielt hätte. Denn „Blut und Seele, Leben und Nachleben", wir würden richtiger sagen Abstammung und erworbener Bildungsbesitz, werden als selbständige, unabhängig voneinander wirkende und existierende Kräfte betrachtet, wenn es vom Juden heißt, daß er alles daransetze, sie, natürlich nur von außen her, ins Gleichgewicht zu bringen. Hier, an der Ansatzstelle unserer Untersuchung schon beginnt der

Knoten sich hoffnungslos zu verwirren, und so ist Wassermann denn auch nicht imstande, uns eine Vorstellung dieses Vorgangs zu vermitteln, ohne daß ein Merkmal das andere wieder aufhöbe. Es sei, meint er, nicht vom Willen ausgegangen. „Es ging vom Sein und Werden aus" (W. 126). Das aber ist ein offenbarer Widerspruch zu der einige Zeilen vorher aufgestellten Behauptung, daß die vollkommene Durchdringung der beiden Sphären mit „vollkommenstem Bewußtsein" verbunden und wahlhaft vor sich gegangen sei. Und wiederum steht dieses Neue, ein Wachsen und Werden, in Widerspruch zu der an anderer Stelle geäußerten Überzeugung, „daß eine Wesensmetamorphose in den Bereich der Idee gehört" (S. 66).

Wodurch nun wird ein so offener Widerspruch ermöglicht? Dadurch, daß, wie sich zeigen wird, Wassermann den Begriff Rasse wie eine Fiktion behandelt, obwohl er in seinem Weltbilde eine sehr starke, allerdings verdeckte Realität besitzt, über die sich und andre hinwegzutäuschen immer neuer Energieeinsatz erfordert wird. Ja, gerade daß Wassermann sich immer wieder gedrängt fühlt, sich mit dem Rassebegriff auseinanderzusetzen, beweist die Virulenz dieses Begriffes in seiner Eigenwelt. Es gibt dafür ein interessantes Zeugnis in dem letzten Bekenntnisbuche Wassermanns, in den „Selbstbetrachtungen". Gemeint ist die Stelle, wo Wassermann von seiner Freundschaft mit Moritz Heimann, dem jüdischen Lektor des Verlages Fischer, spricht. Heimann wurzle, sagt Wassermann, genau so in deutscher Erde, deutscher Landschaft, deutscher Welt und Geschichte wie er. Während aber Heimann über jeden Zweifel an dieser Tatsache hinwegsehe, befinde er, der Sechzigjährige, sich beständig „im Zustande der Abwehr und Werbung" (a. a. O. 54). Der „neue Vorgang", „die vollkommene Durchdringung", von der zwölf Jahre vorher die Rede war und die doch den ersehnten Gleichgewichtszustand im Gefolge haben müßte, scheint also keineswegs abgeschlossen, ja gar nicht gelungen zu sein. Das verrät auch die Heftigkeit, mit der Wassermann jetzt (1933) gegen „die Verlogenheit und Verblasenheit der heutigen Rassentheorien" als eine „allgemeine Erkrankung des Volksgeistes" (52) loszieht — wieder nicht, ohne diese Aussage durch die Einschränkung, „besonders sofern sie auf der Oberfläche der trüben politischen Wasser schwimmen", selbst wieder zu entwerten. Dabei wäre, und hier wird schon Wassermanns doppelgleisige Taktik sichtbar, angesichts seiner Entrüstung über den Versuch einer reinlichen Scheidung von Deutschtum und Judentum an einen anderen Widerspruch zu erinnern, der dem einst geäußerten Wunsche gegenüber besteht: „Besser offener Kampf als das Wohnen unter einem Dach in scheinheiligem Frieden" (W. 46), wie denn auch Warschauer im „Fall Maurizius" es für lobenswerter und ehrlicher hielte, „das Bettelalmosen eines jämmerlichen Bürgerrechtes" zurückzunehmen (F.M. 329). Das heißt, solange Wassermann von einem Als-ob spricht, ist er für radikale Lösungen. Im Augenblick, da dieses Als-ob Wirklichkeit zu werden droht, beklagt und bekämpft er es.

Doppelgleisig ist aber nicht nur Wassermanns praktische Methode gegenüber dem Rassebegriff, sondern auch seine theoretische Einstellung. Er findet, daß Heimann und er „ganz gut" die Repräsentanten nord- und süddeutschen Stammestums hätten sein können, da „von Bluts- oder Artverwandtschaft bis in eine ziemliche Tiefe hinein nicht die Spur zu entdecken war" (S. 52). Ganz abgesehen

von der Frage, ob Heimann und Wassermann das richtige Forum gewesen wären, das zu entscheiden, ist diese Wendung charakteristisch für Wassermanns Verfahren. Es fällt ihm nicht ein, den Rassebegriff einfach und schlechthin zu negieren, sondern er räumt ihm irgendeinen unbestimmten, möglichst geringen und unwirksamen Geltungsbereich ein, setzt ihn sozusagen auf den Aussterbeetat. Denn wenn auch zwischen ihm und Heimann tatsächlich keine Spur von Bluts- und Artverwandtschaft „bis in eine ziemliche Tiefe" zu finden wäre, jenseits des Ziemlichen entdeckte offenbar auch Wassermann solche Spuren, und die Tatsache des Bestehens von Blut- und Artverwandtschaft wird überhaupt nicht in Abrede gestellt. Wohl aber hütet sich Wassermann, seine Anschauungen darüber zur Erörterung zu stellen, so daß der Vorwurf der Verblasenheit auf ihn selbst zurückfällt.

Solche Widersprüche aber sind nur Symptome eines tief im Wesen Wassermanns selbst angelegten Spannungsverhältnisses zwischen seiner emotionalen und seiner intellektuellen Welt. Dem lebhaften, ungeduldigen und sicherlich auch sozial unterbauten Wunsch nach Assimilation steht das nicht zu geschweigende bessere Wissen von der Unmöglichkeit sofortiger Befriedigung solcher Sehnsucht gegenüber und entgegen, ohne daß es vor dem Übergewichte des Gefühlsmäßigen anders zu Wort käme als in jenen charakteristischen Einschränkungen oder in beiläufigen Restbeständen eines freilich niemals ausdrücklich anerkannten Rassebegriffes. Das offenbart sich einmal sehr überzeugend in einem mit seinem Freunde in Zürich geführten Gespräche, über das Wassermann berichtet. Da klagt er darüber, daß jeder Beliebige ihn ohne zureichenden Grund als untergeordnetes Wesen behandeln dürfe, während der Freund ihm darauf antwortet, diese Feindseligkeit gelte nicht ihm persönlich, sondern seiner Abstammung, „der Zugehörigkeit zu einem Fremdkörper innerhalb der Nation" (W. 46). Und nun spiegelt sich genau jenes formallogisch leicht zu durchschauende, inhaltslogisch jedoch wesentliche Spannungsverhältnis in der Antwort Wassermanns wider, er sei auf dieses Argument „gefaßt" gewesen, könne aber nur „mit Scham und Empörung" darauf antworten, einer Antwort, die logisch Widersprüchliches, die Gefühle der Empörung und der Gefaßtheit, miteinander verbindet.

Ähnliches läßt sich auf Schritt und Tritt beobachten. Die Trennung der Begriffe jüdisch–deutsch will dem jungen Wassermann nicht in den Sinn, verursacht ihm peinvolle Überlegungen, da er sich doch aller Bedingtheit entledigt, mit der Gemeinschaft keinerlei tieferen Zusammenhang fühlt und auch das religiöse Bekenntnis nicht das Trennende sein könne. Die Frage: Liegt es im Blut?, wird an dieser Stelle unvermeidlich, aber in der typischen Form, in der der Jude einer ihm unbequemen Antwort ausweicht, nämlich durch eine Gegenfrage ins Bereich des scheinbar Ungewissen, nie zu Entscheidenden verschoben: „Wer will sich vermessen, Blutart von Blutart zu scheiden?" Im allgemeinen wird der religiös nicht mehr gebundene, geistige Jude kaum ein Problem dem Zugriff der Wissenschaft mit dem Hinweis entziehen, daß es vermessen sei, sich daran zu versuchen. Hier aber wird, weil die Flucht in den Agnostizismus das bequemste Mittel ist, jeder verantwortlichen Auseinandersetzung auszuweichen, einfach entschieden: „Was Rasse und Blut aus uns machen, ist unerforschlich" (S. 106). Daß diese

Skepsis Wassermanns nur eine Unaufrichtigkeit vor sich selber ist, wird schon daraus ersichtlich, daß sie nicht grundsätzlicher Natur ist. Denn an anderer Stelle scheint es ihm durchaus nicht aussichtslos, zu ergründen, „was zu den Ahnen gehört und was zur Erde, was vom Blute kam und was vom Auge, und aus welcher Tiefe das Individuum in den ihm gewiesenen Kreis emporwächst“ (W. 22), wie er denn auch selbst seinen Fabuliertrieb, den er übrigens überschätzt, als orientalisches Bluterbe ansieht (W. 25).

Es fragt sich freilich, selbst wenn man sich auf den Boden der Wassermannschen Überzeugung stellt, daß Blutart nicht von Blutart zu sondern ist, und es dem Menschen freisteht, zu wählen, welchem Volke er angehören will, wie es dann kommt, daß Wassermann seinen Konflikt als „schicksalhaft“ gegeben empfindet (W. 38), ja daß er überhaupt einen Konflikt empfindet, an dessen Ernst und Tiefe zu zweifeln wir keinen Anlaß haben. Wie erklären sich dann jene „unbewußten Bluterfahrungen“, von denen er spricht (W. 18), wie sein Gefühl, „in Altes, Uraltes, Ahnenhaftes“ verwoben zu sein (W. 20), wenn das nicht etwa nur eine der nicht seltenen Anleihen bei fremdem Geistesgut, in diesem Falle dem Hofmannsthals, sein soll? Wie erklärt sich dann der Begriff einer „inneren Landschaft, die die Seele aus ihrem Zustande vor der Geburt mit in die Welt bringt“ (W. 20), innere Landschaft, die sich aus „atavistischen Bestandteilen“ aufbaut und „der Kristall des wahren Lebens selbst, der Ort [ist], wo seine Gesetze diktiert werden und wo sein wirkliches Schicksal erzeugt wird“ (W. 21)? Wie erklären sich jenem grundsätzlichen Zweifel, jenem Verzichte gegenüber diese Metaphern für die Erkenntnis eines gesetzlichen Erbganges? Ist Wassermann selbst doch „die wiederkehrende, vom Blut erzeugte, den Sternen angehörige Welle des inneren Lebens“ ein „untrügliches Regulativ“ (W. 88)! Auch seine gewiß richtige Beobachtung, wir ertrügen es eher, daß das Individuum in uns als minderwertig angesehen wird als die Gattung (W. 40), macht stillschweigend den Rassebegriff zur Voraussetzung. An jüdischen Frauen, die seine Werke bewundern, rühmt er „eine Seelen- und Blutverfassung, die den westlichen Rassen(!) nicht eigen ist“ (W. 112).

Ist also nach Wassermanns eigenster, innerster Überzeugung Rasse wirklich nur „der barbarische Schrei des Augenblicks“ (S. 36)? Es dürfte nach dem Gesagten wohl nicht mehr zweifelhaft sein, daß Wassermann selbst ganz naiv mit dem Rassebegriff als einer Selbstverständlichkeit umgeht, zumal wenn es sich darum handelt, wertvolle Eigenschaften dem Judentum zu sichern, daß er es aber übel nimmt, wenn dieser Begriff auf ihn angewendet wird. Auch was die Unerforschlichkeit des Rassemäßigen anlangt, ist Wassermann als Praktiker keineswegs so mißtrauisch wie als Theoretiker. Eine ganze Reihe von Aussagen Wassermanns schließen sich zwanglos zu einer förmlichen Charakteristik eines Typus zusammen, den er selbst als jüdisch bezeichnet. So spricht er vom „jüdischen Verstand“ (W. 29), von „spezifisch jüdischer Form von Weltklugheit“ (W. 31), von der „beispiellosen Vitalität“ des jüdischen „Stammes“ (W. 49), von „jüdischer Art, jüdischer Verschlagenheit, jüdischer Labilität, jüdischer Augenblickhaftigkeit“ (W. 9), von der „Hingabe und dem untrüglichen Kunstenthusiasmus des modernen Juden“ (W. 111), von dem „mißleiteten und unkeuschen Hang [des Juden] zur Selbstproduktion“ (W. 113), von seinem „politischen Radikalismus“ (W. 115).

„Juden sind die Jakobiner der Epoche“ (W. 118), es wohnt ihnen „eine Kraft der Übertragung inne, der Entflammung, der Zerrüttung und Zersetzung, der Manifestierung, der Willensbrechung Schwächerer, der Gefolgsaufbietung, daß ihnen Widerstand nur zu leisten vermag, der mit seinen Wurzeln fest in der Erde verankert ist“ (W. 116). In Österreich beherrschen, wie er selbst beobachtet, die Juden die Öffentlichkeit, die Presse, das Theater, die Banken, die Literatur, ein Treiben, das er mißbilligt und für das er sich aus „Blut- und Rasseverwandtschaft“ (W. 103) mitverantwortlich fühlt. Ebensowenig ist er blind für die Gefahren des „jüdischen Ausbeuter- und Wuchergeistes“, des „zersetzenden jüdischen Literatentums“ (L. 158). Er kennt „die Scharen halbbarbarischer, lebensgieriger, beutegieriger, aber von einem ganzbarbarischen Autokratismus generationenlang in Ghettowildnis gefangener und infolge des Krieges unglücklicherweise auf Deutschland als das Land der Mitte losgelassener polnischer und russischer Juden“ (L. 158). Wer ein Wesensbild des Judentums von solcher Plastik und solcher Bestimmtheit der Züge gegenwärtig hat, dessen Erkenntnisverzicht, dessen Ingnorabimus muß uns fragwürdig erscheinen. Nun verhält es sich ja freilich so, daß solche Erkenntnis, das ist gleichsam stillschweigende Voraussetzung, auf Wassermann selbst beschränkt bleibt. Sobald von anderer Seite ähnliche Behauptungen aufgestellt werden, wird ihnen Wassermann mit der entrüsteten Frage begegnen, wie man die Juden in ihrer Totalität und insbesondere als Juden dafür haftbar machen könne (L. 158), obwohl er selbst zugibt, daß die „Genossenschaft“ der Juden „ursprünglich“(!) von fremder Art sein mag, „blutmäßig oder religionsgeschichtlich“ (L. 162). Auch als Schriftsteller hat sich Wassermann nicht gescheut, die Tatsache der Rasseverschiedenheit als Stimulans, namentlich wenn die Darstellung im Sexuellen verweilt, zu verwenden. Den Lustmörder Niels Engelschall reizt die fremde Rasse Ruths und, daß Anna Jahn die fremde Rasse in ihm gespürt habe — „Schließlich war sie ein deutsches Mädchen“ —, erzählt der Jude Warschauer (F.M. 350), dessen Gestalt nun wiederum uns repräsentativ erscheint für den Typus des geistigen Juden. Das alles soll die Tatsache nicht in Abrede stellen, daß Wassermann mit allen Kräften vom Judentum weggestrebt hat, um Deutscher zu werden oder als Deutscher zu gelten. Der Fall liegt freilich so, daß, wie schon Nadler erkannt hat, sozialer Ehrgeiz das ursprünglich treibende Motiv gewesen ist, das Verlangen, von der Gesellschaft anerkannt und aufgenommen zu werden, und daß dieses soziale Geltungsbedürfnis ihn dem Judentum erst allmählich entfremdet hat (W. 65, 72). Wassermann hat sich allerdings deutlich darum bemüht, dieses Verhältnis zu verschleiern und den sozialen Gegensatz zwischen Herkunft und Geltungstrieb auf den rassischen hinüberzuspielen. So mußte er von Anfang an vom Judentum Abstand nehmen. „Fundamente hatte ich nicht“, sagt er (W. 34), mit der Gemeinschaft weiß er sich in keinerlei tieferem Zusammenhang (W. 13). Daß es sich bei diesem Verrate des eigenen Ursprungs um eine literarische Konstruktion handelt, wird wiederum aus den Widersprüchen solcher Behauptungen mit anderen Teilen seiner autobiographischen Bekenntnisse sichtbar. Denn ihnen widerspricht nicht nur eine Reihe der bereits verwerteten, das Gegenteil beinhaltenden Äußerungen Wassermanns, ihnen widerspricht vor allem ein Werk wie „Die Juden von Zirndorf“, von dem er selbst sagt, daß er damit in „Urbestände,

Ahnenbestände, in Mythus und Legende" eines Volkes, als dessen Sproß er sich betrachten mußte, gegriffen habe, was der Roman an sich, auch ohne Wassermanns ausdrückliches Bekenntnis, verraten würde. Mit dem gerade bei Juden so scharfen Blick für die Schwächen Heines, es sei an den Aufsatz von Karl Kraus „Heine und die Folgen" erinnert, bekennt er: „Was mir an Heine wider das Blut ging, war vielleicht das Blut" (W. 57). Und nun tadelt er gerade das Traditionslose an Heine, der „ohne göttliche Bindung" gewesen sei, „ohne wahre Zusammenhänge, unheilvoll isoliert, durchaus auf sich selbst gestellt, auf sein einsames Ich, ohne Mythos, ohne Mütter, ohne Himmel und deshalb auch ohne Erde" (W. 58). Und wie käme Wassermann, wäre es ihm ernst mit seiner Fundamentlosigkeit, dazu, an der deutschen Kultur immer wieder das Traditionslose, „den ständigen Bruch der Überlieferung, diesen Stolz auf Nachbar- und Ahnenlosigkeit" zu benörgeln (S. 93, W. 69)? Diese Bindungs- und Fundamentlosigkeit ist also auch für Wassermann ein Mangel. Da aber die autobiographischen Bekenntnisse den Helden sonst keineswegs in ungünstigem Lichte erscheinen lassen, verrät ein solches aus dem Rahmen-Fallen, daß es mit seiner angeblichen Fundamentlosigkeit nicht stimmen kann, und daß diese Fundamentlosigkeit nichts anderes ist als eine freilich schwache Hilfskonstruktion für die Begründung des „neuen Vorgangs". Wassermann verrät das einmal mit dürren Worten selbst. An der Stelle nämlich, wo er von dem Zwange spricht, sich für das Deutschtum oder das Judentum entscheiden zu müssen, taucht plötzlich die Frage auf: „Was wurde für mich besser oder schlechter nach der Entscheidung?" (W. 56.) Das heißt aber, was Wassermann als „ein Sein und Werden" hinstellt, als ein Müssen, als ein „deutschem Leben Zugeborensein", das entpuppt sich hier in aller Naivität als ein Akt des Opportunismus. Mit dem subjektiven Befund stimmt der objektive überein, die Zeichnung Warschauers im „Fall Maurizius", in dem wir, wenn das Kriminelle außer acht bleibt, wohl ein Wunschbild Wassermanns sehen dürfen. Auch Warschauer ist ein Ausnahmemensch, eine Begabung, die ihre Umwelt in den Schatten stellt, d. h. der Dichter verlangt zu glauben, daß dem so sei; auch Warschauer ist Jude, dessen Liebe „drüben ist, bei den andern". Man spürt sofort Wassermanns eigene Ungeduld in Warschauers Frage: „Ich mit meinen Gaben, mit meinem Verstande, mit der Glut in meinem Innern, ich sollte nicht, unter keinen Umständen, sagen wir beispielsweise: auf einem Ministerstuhl sitzen?" (F.M. 331.)

Dieser Widersprüchlichkeit des Konfliktes, diesem Sturmlauf gegen das, was Goethe „Daimon" nannte, entspricht die Widersprüchlichkeit der Lösung, für die Wassermann nun auch wieder zwei Eisen im Feuer hat. Denn wenn in den Gesprächen mit dem Freunde über die Judenfrage immer wieder die bohrende Frage auftaucht: „Was ist es also?", so lautet die endliche Antwort nicht etwa Blut und Rasse, obwohl sie wie der Geist von Hamlets Vater überall aus dem Boden, auf dem Wassermann seinen dialektischen Eiertanz vollführt, heraufftönt. Die eigentliche Ursache jenes Konfliktes ist vielmehr, wie wir hören, die Tragik im Dasein des Juden, der zwei Gefühle in seiner Seele vereinige, das Gefühl des Vorrangs und das der Brandmarkung (W. 54). Diese durch Jahrhunderte festgehaltene und entwickelte Überzeugung sei es, die alle Spannungen erkläre. Niemand wird den Schriftsteller Wassermann für so naiv halten, daß es ihm mit dieser Formel ernst

gewesen sei, die vielmehr wieder nur dazu da ist, den Rassebegriff verschwinden zu machen, ganz abgesehen davon, daß diese Lösung keine Lösung ist, weil die Frage ja selbstverständlich weitergeht: Was ist es, was diese Tragik verursacht? Darum hält doppelt genäht besser, und diese psychologische Erklärung ist wohl Wassermann selbst zu fadenscheinig und zu wenig tragfähig gewesen.

Das unterdrückte Rassenbewußtsein rächt sich denn auch und gewinnt Stimme in einem Anhänger des Zionismus, für den Wassermann sich nicht erwärmen kann. Dieser Zionist bringt das Stichwort für die zweite Lösung, wenn er meint, es gebe deutsche und jüdische Juden, welchen Einfall Wassermann glückstrahlend mit dem Ausruf begleitet: „Sind das nicht zwei Arten, zwei Rassen fast oder [er läßt mit sich handeln] wenigstens zwei Lebensdisziplinen (W. 108.)?“ Was Wunder, daß weder Juden noch Deutsche an ihm Freude haben wollen! So vermag ihn auch diese Lösung nicht zu beruhigen, zwingt ihn, einen anderen Ausweg zu suchen und in die alte bewährte Aufklärungsideologie einzubiegen. Jetzt sind ihm die Juden kein Volk, sondern nur eine Summe von Individuen. Nichts leichter als von da aus nun auch den Deutschen die Volkheit abzusprechen! Das ganze „Gerede“ über „die“ Juden und „die“ Deutschen habe keinen Zweck und Sinn, und so ist am Ende die bequemste Lösung die: „Ich kenne nur Menschen. Ich weiß nur von einzelnen Menschen“ (L. 171). Bleibt nur die Frage, wieso dann überhaupt ein „schicksalhafter“ Konflikt zustande kommt!

Auch der willigste Begleiter wird Wassermann an dieser Stelle seines Weges die weitere Gefolgschaft verweigern. Denn, wie sich jedem unbefangenen Blick auf diese Kreuz- und Quersprünge, diese Winkelzüge und Finten, diese Unaufrichtigkeiten gegen sich selbst und gegen den Leser ergibt, verfolgt Wassermann offenbar kein anderes Ziel, als das Problem so sehr wie irgend möglich zu trüben, dem Leser die Überzeugung von der Haltlosigkeit des „Blutdünkels“ zu suggerieren. Damit ist allerdings nur die Grundfarbe des hier sich vollziehenden Vorgangs erfaßt, und eindringenderer Betrachtung wird deutlich, daß er noch wesentlich verwickelter ist. Denn immer betrügt Wassermann dabei auch sich selbst, immer sind diese vom Stachel der eigenen Unruhe ins Leben gestoßenen, immer wieder um das Problem der Rasse kreisenden Betrachtungen auch um der eigenen Beruhigung willen da, wurzelnd in der Tragik des abtrünnigen Juden, der dort nicht mehr heimisch ist und sich hier kühl zurückgewiesen sieht. Bewußtes und Unbewußtes geht durcheinander, und über echte Not legt sich ein Netz von falschem Pathos und bewußter Unaufrichtigkeit. Die Elemente, Farben und Ströme, die da durcheinandergehen, immer klar und sauber voneinander zu sondern, ist zuweilen fast unmöglich und nicht immer so leicht wie etwa in dem folgenden Bekenntnis: „Ich leugne nicht den Blutstrom, den gewaltigen des Ostens, der mich trägt und nährt; ich bin stolz darauf, ich glaube, daß er Reichtümer enthält, vermittels welcher ich spenden und schenken kann; aber warum sollte mich der gerade entheimaten dürfen? Sind nicht etwa die Hunderttausende ausgewanderter Deutscher heute völlig gültig genommene Amerikaner, auch dann, wenn sie ihr Deutschtum vertreten?“ (L. 170 f.) Es handelt sich hier nicht um den augenfälligen Widerspruch, in dem diese Äußerung Wassermanns zu allen denen steht, in denen er auf seine Traditionslosigkeit pocht, zu denen auch, wo er, aus orientalischen

Blutquellen schöpfend, den Anspruch erhebt, deutsche Kunst geschaffen zu haben. Es geht hier um jene inneren Widersprüche, um die auch dem ungeschultesten Verstande sofort greifbare Verwechslung von Volk und Staat. Sollte Wassermann so primitiver denkerischer Artung gewesen sein, daß er diese Verwechslung nicht gemerkt hätte? Fast hat es den Anschein, wenn man sich erinnert, daß er ja auch von einer österreichischen „Nation" spricht, deren „Deutscher Teil", ins Mark getroffen, seine Kraft verwirtschaftet habe (W. 100), ein Beweis, wie wenig Wassermann trotz seines langen Aufenthaltes in Österreich vom Deutschösterreicher gewußt und begriffen hat. Oder aber er schätzt seine Leser so niedrig ein, daß er annimmt, sie würden über solche Dinge hinweglesen, in beiden Fällen Anlaß genug, dem Schriftsteller Wassermann das Recht zu verantwortlicher Äußerung zu bestreiten.

In Wirklichkeit wurzelt Wassermanns staatliches Denken in westlicher Aufklärungsideologie, die den Staat als einen „Schutz- und Zweckverband freier Bürger und", wie er charakteristischerweise hinzusetzt, „freier Stämme" ansieht (R. 28) und für die der Gedanke, das Individuum sei um des Staates willen da statt umgekehrt, etwas Widersinniges hat. Von hier aus polemisiert Wassermann gegen den Antisemitismus, treibt dabei aber ein raffiniert gemeintes, in Wirklichkeit allerdings leicht durchschaubares Spiel, doppelt verwerflich, weil er es an verantwortungsvoller Stelle, in seiner „Rede an die Jugend" spielt. Unter dem Anschein unbestechlicher Objektivität gesteht er da nämlich dem Antisemitismus ein gewisses Recht zu, den Staat als letzten sittlich-geistigen Halt, als Sehnsuchtsbild der Zusammengehörigkeit anzubieten, um dem nun s e i n e Weisheit entgegenzuhalten: „Den Staat aber kann man nicht lieben, das Vaterland kann man lieben, das die Heimat, die Sprache, die Freunde, die Familie, die Ahnen umschließt" (R. 31). Hier kann nicht mehr vom guten Glauben Wassermanns die Rede sein, sondern hier gilt es, das Kind beim rechten Namen zu nennen. Denn es ist bewußte und dazu plumpe Fälschung, die eigene Sterilität dem Gegner zu unterschieben und seinen Glauben als eigene Weisheit anzupreisen, ganz abgesehen wiederum davon, daß Wassermann seinen Lesern ein sehr kurzes Gedächtnis zumutet, da doch die gepriesene Liebe zu Familie und Ahnen jener Fundamentlosigkeit ganz und gar widerspricht, die man ihm doch auch glauben soll.

Wassermann beschwert sich immer wieder darüber, daß „keine Tat, keine Entrüstung, nicht Schweiß noch Blut, nicht Bild noch Figur, nicht Melodie noch Vision" ihm Vertrauen zu erwerben vermöchten. Er zielt damit auf sein, wie er meint, dichterisches, wie richtig zu sagen ist, schriftstellerisches Werk, das seinen Anspruch auf Deutschheit, denn darum geht es trotz aller Humanitätsideologie, zu stützen hätte. Die Artfremdheit dieses Werkes von innen her zu erweisen wäre Gegenstand einer eigenen Untersuchung. In unserem Zusammenhang handle es sich nur darum, das von den Bekenntnisbüchern her entwickelte Bild noch durch einige Strahlen vom Gesamtwerk her zu belichten. Wir wissen seit Marianne Thalmanns ausgezeichneten Aufsätzen über dieses Werk (Deutsches Volkstum, Jgg. 1929, März, September; Jgg. 1930, Januar; Die neue Literatur, Jgg. 1933, März), wie übel es damit bestellt ist, in welch hohem Grade es „anonyme Reproduktion" ist, wie hart diese Dinge an das, was man unmißverständlich Plagiat

nennt, heranrücken, wie sie „irisieren vor dem Buchstaben des Gesetzes", wie eindeutig negativ die Frage nach der Sauberkeit der künstlerischen Persönlichkeit Wassermanns beantwortet werden muß. Wenn er daher seinen „Caspar Hauser" als Kronzeugen für seine Deutschheit anführt und pathetisch darüber klagt, „daß ein Buch wie dieses, aus dem Herzen des Volkes entstanden, und durch alle ihm beschiedene Zeit hindurch[!] als volksmäßig ansprechbar", „ein wesentlich deutsches Buch" (W. 78), „deutsch die Stadt, deutsch der Weg, deutsch die Nacht, deutsch der Baum, deutsch die Luft und das Wort", nicht in dem gewünschten Sinne gewürdigt werde, so ist dem entgegenzuhalten, was Marianne Thalmann festgestellt hat, daß nämlich Wassermann nur überkommenes Material nach der Richtung der Nervenspannung, des Erotischen und der Landschaftsdarstellung bearbeitet hat, die religiösen, überlieferten Elemente aber dabei unterdrückt und das Ganze auf eine frei denkerische Grundlage stellt (a. a. O., 1929), „ohne jedes Bedürfnis, sich den geschichtlichen Inhalt [der Akten] durch ein eigengesetzliches Satzgebilde zu erwerben", ein Verhalten, das sich mutatis mutandis auch für andere Werke Wassermanns nachweisen läßt, so daß die „Melodie" dieser Werke jener Originalität entbehrt, die sie zur deutschen Musik machen würde. Die Liste der „anonymen Reproduktionen" Wassermanns ließe sich noch über das von Marianne Thalmann bereits Festgestellte erweitern. Es müßte daraufhin einmal, wenn es der Mühe lohnte, sein ganzes Werk angesehen werden. Denn Wassermann liebt es, wie nur an seinem „Christian Wahnschaffe" nachgewiesen sei, nicht nur Motiv und Einfall, sondern auch Stimmung und Atmosphäre zu reproduzieren, seine Figuren durch Sauerstoffzufuhr von außen her zu beleben. So versucht er es in den Szenen zwischen Christian und dem Lustmörder Niels Engelschall mit Dostojewskischer Dämonie — die Parallelen zu Raskolnikoff sind mit Händen zu greifen —, eine Figur wie Crammon wandert zwischen der Welt Schnitzlers und der Hofmannsthals, der Fall Franz Lothar (Bd. 2) hat sein unverkennbares Vorbild in Hofmannsthals „Schwierigem", für das Schicksal des Arztes Voltolini (Bd. 2, 309) wird Ibsens „Volksfeind" ausgeschlachtet. In die Kategorie der anonymen Reproduktion gehört es, wenn Wassermann das Interesse für seine Romane dadurch zu stacheln sucht, daß er ihnen den Charakter des Schlüsselromans gibt, wie im Falle des Edgar Lorm und des Cornelius Ermelang, durchsichtiger Masken für Kainz und Rilke, von dessen Palette Wassermann außerdem das Franziszeische für seinen Christian geschabt hat.

Solche und ähnliche unkünstlerische Mittel liebt nun Wassermann, ganz abgesehen von der mangelnden Eigentümlichkeit des Einfalls, der Stimmung und des Handlungsablaufs, auch in der Art und Technik seiner Darstellung, im Handwerklichen. Ein Beispiel statt vieler. In der „Selbstdarstellung" vermißt der Freund ein Bild von Wassermanns geistigem Herkommen, der Wirkungen, die das Gelesene in ihm hervorgebracht habe und weckt so in Wassermann die Erinnerung an den „Don Quijote", den er zwischen seinem achten und zwölften Lebensjahr „mindestens siebenmal" gelesen habe. Gedrängt, zu erzählen, welche Folge das für ihn gehabt habe, glaubt er seine Neigung, „das Schicksalhafte dualistisch zu lösen" (S. 83), als eine solche Folge bezeichnen zu dürfen. Denn Don Quijote und Sancho, Einheit und Zweiheit zugleich, seien ihm sozusagen in Fleisch und Blut über-

gegangen. Das Gedankliche daran, der Gegensatz von Realismus und Idealismus, sei freilich schon Gemeinplatz. Ihm sei „das Mimische" maßgebend gewesen, „das Dialogische, die unerschöpflichen Möglichkeiten der Abwandlung". Es ist nicht anzunehmen, daß ein Knabe, der, wie wir zwei Seiten vorher erfahren, noch mit fünfzehn Jahren in Indianerbüchern schmökert, was nicht gegen den Knaben spräche, daß dieser Knabe, der, wie wir später hören, mit sechzehn Jahren nur die Bibel, Shakespeare und Schopenhauer liest, zwischen dem achten und zwölften Jahre so bewußt, so kennerisch gelesen habe. Was bezweckt also eine Darstellung, die Gedanken und Erkenntnisse, die ersichtlich dem Sechzigjährigen eben erst an dieser Stelle, in dem fingierten oder wirklich geführten Gespräch mit dem Freunde aufgegangen sind, dem achtjährigen Knaben zu unterschieben? Wie kommt es, daß einem Schriftsteller, der sich soviel auf seine Psychologie zugute tut, derlei auf Schritt und Tritt begegnet, sei's, daß er dem Lustmörder Worte in den Mund legt, die ganz außerhalb seiner Erlebnissphäre liegen, oder an dem Knaben Etzel Andergast Sherlock-Holmes-Fähigkeiten sichtbar macht, deren sich ein ausgewachsener und geriebener Detektiv nicht zu schämen hätte? Woher dieser Aufwand an falschen Tönen und Farben, die immer wieder Ohr und Auge des Lesers beleidigen und Wassermanns Darstellung oft genug in Kolportage und Kitsch abgleiten lassen, wenn diese Menschen und Gestalten wirklich, wie er vorgibt, im deutschen Leben wurzelten, nicht vielmehr in Nirgendheim zu Hause wären?

Wie sonderbar nimmt sich dagegen Wassermanns Behauptung aus, seine Natur sei es, sich „in Bild und Gestalt" zu äußern. Nichts weniger als dies ist seine Natur. Gerade ein Beispiel wie das obige beweist, daß Wassermann ein gewachsenes Bild seiner Jugend nicht besitzt, sondern daß er einem statischen Gestaltungsschema intellektueller Herkunft folgt. Wassermanns Bilder sind so unrichtig, so innerlich unwahr wie das Bild, das der alte Andergast von dem an Scharlach erkrankten Etzel hat, dessen Haar bei 40 Grad ansteigendem Fieber schweißverklebt sein soll. Man wird nicht leicht einen bildloseren Schriftsteller finden als Wassermann. Wird ein Bild aber unvermeidlich, dann hat es nichts von der symbolischen Kraft und Tiefe einer echten dichterischen Schöpfung, sondern Wassermanns Bilder sind gedacht, gestellt, verbaut. Crammon liebt Jünglinge, wenn „ihre Heiterkeit die Stimmung der übrigen Menschen verwandelte wie ein köstliches Aroma die Luft einer Krankenstube"; für die ermordete Ruth, die doch ein Geschöpf sein soll, das vielleicht erst in tausend Jahren wieder möglich wird, ein bißchen übertrieben, wenn man bedenkt, daß Marianne Thalmann sie mit gutem Rechte „ein Stück Berliner Bereitschaftsgirl mit einem Zuschuß von Pubertätspietismus" nennen konnte, für diese Ruth also findet der „Dichter" keinen andern Vergleich als den mit einem Maschinenteil, einer Schraube. Was Etzel von Warschauer hört, zieht ihn „wie eine Schraube hinunter" (FM. 355), eine seiner Personen redet, „weil sich die Worte in ihrem Munde wuchernd wie Pilze vermehren" (E.A. 565). Verhängnisvoller noch ist die Täuschung, der Wassermann sich über sein Verhältnis zur deutschen Sprache hingegeben hat. Sieht er doch in ihr den Atem seines Lebens, die stärkste Wurzel seiner Deutschheit. Ihr fühlt er sich vertraut, als sei er von Ewigkeit mit ihr verschwistert gewesen. Sie habe ihm alle seine Erfahrungen „in einmalige, unwiderrufliche Gestalt verdichtet" (W. 48). Das ist rundweg in

Abrede zu stellen. Wassermann taucht nirgends vom plätschernden Spiel auf der Oberfläche der Sprache zu jener Tiefe nieder, aus der ihr eigenstes Leben kommt. Sprache, die in den Tiefen gefühlsmäßig arthaften Lebens gründet, mußte sich ihm ja versagen. Vor dieser Lebenstatsache wird alle Dialektik und Rabulistik des Verstandes zunichte. Hier wenn irgendwo, im Urerlebnis der Sprache, müßte der lebendige Puls schicksalhafter, volksnaher Verbundenheit spürbar werden. Wassermanns Spracherlebnis aber ist durchaus flächenhafter, rationaler, statischer Natur. Ihm fehlt die dritte Dimension, das Dynamische, Irrationale, Gefühlsbewegte. Wassermanns Diktion ist die in seichter Strömung ungehemmt dahinfließende, nirgends am Fels des Grundes aufschäumende Sprache des Literaten, des Menschen, wie er selbst ihn beschreibt, ohne Bindung, ohne Mitte, ohne Übereinkunft, ohne Vertrauen von einem zum andern, wobei er vergaß, daß er damit sich selbst gezeichnet hatte. Auf Hunderten von Seiten begegnet nicht ein Wort, das zum inneren Kern der Dinge tastet, ins Leben der Seele greift. Versucht Wassermann derartiges, dann wird er im engsten Raum des Sprachlichen noch zum Plagiator. Man begegnet Kants Wort vom bestirnten Himmel über uns, kaum verändert (S. 17), im „Etzel Andergast" dem bekannten Vergleich Pestalozzis vom Haus des Unrechts (S. 13), auch hier kaum verhüllt. Als Lätizia Christian Wahnschaffe, den sie einst geliebt hat, wiedersieht, heißt es von ihr: „Man müßte vergessen können, wie sie vergaß, um so im Augenblick beim heraufquellenden Glockenklang einer Herzensstunde, des tiefsten Gefühls wieder inne zu werden" (Chr.W., II, 358). Das ist ein Klang, wie man ihn bei Wassermann sonst niemals hört, ein Bild, das denn auch so sehr in Obhut und Pflege genommen wird, daß Wassermann nicht mehr davon loskommt. Niels Engelschall führt das Wort von der Glockenstimme jeden Augenblick im Munde, Etzel Andergast ist einer locker hängenden Glocke ähnlich, die schon dem Anstoß eines Windhauchs mit dumpfem Erzklang antwortet (F.M., 100). Aber — Gefühl, Glocke, Herz — hat man nicht das auch schon gehört? Man muß die Erinnerung an das Kokottchen Lätizia erst ganz hinunterzwingen, dann steigt erst jene andere wunderbare Gestalt empor, um zu fragen:

> Ist diese Hand mein? Diese Brust hier mein?
> Gehört das Bild mir, das der Spiegel strahlt?
> Er wäre fremder mir als ich! Nimm mir
> Das Aug', so hör ich ihn; das Ohr, ich fühl' ihn;
> mir das Gefühl hinweg, ich atm' ihn noch;
> Nimm Aug' und Ohr, Gefühl mir und Geruch,
> Mir alle Sinn' und gönne mir das Herz;
> So läßt du mir die Glocke, die ich brauche,
> Aus einer Welt noch find' ich ihn heraus.

Solche Ehrfurchtslosigkeit vor dem Schatten Kleists ist mehr als Plagiat! Wer einmal Alkmenes marternde Not und Qual angesichts einer ihrem innersten Gefühl, ihrer letzten Selbstgewißheit widersprechenden Wirklichkeit mitgelitten hat, der wird für immer den dichterisch unüberholbaren Ausdruck solchen Leids in einem ehrfürchtigen Herzen bewahren. Wassermann, der sich so viel auf seine

geistige und kulturelle Überlegenheit zugute tut, sind solche Empfindungen fremd. Ihm ist der Mißbrauch jenes Bildes, des vollkommenen Spiegels einer der reinsten und vollendetsten Gestalten deutscher Dichtung gerade gut genug, damit die Lüsternheit eines männertollen Weibchens ins Moralische aufzuschminken. Damit allein erweist sich Wassermanns Schriftstellertum als undeutsch, ja als antideutsch. Darüber vergißt man sogar den sonstigen „unwiderstehlichen Zwang Wassermanns, sich vorhandenes Material anzueignen" (Thalmann, a. a. O., 1930), zumal da er selbst, offenbar auch hier von schlechtem Gewissen gequält, auf eine naive Entschuldigung solchen Verfahrens verfällt, daß nämlich wir westlichen Menschen „auf ein sehr genaues Wissen um das bereits Vorhandene, zum allgemeinen Phantasiegut Gewordene" (S. 28) angewiesen seien. Fast erübrigt es sich, von hier aus noch eigens auf die zersetzenden Tendenzen seines Werkes hinzuweisen; auf die Verächtlichmachung des Offiziers, dessen Leistung, „von einem menschlichen und geistigen Gesichtspunkt aus betrachtet", gleich Null gewertet wird (Chr.W., I, 387), der eine Unsumme von Privilegien „um den Preis des vollkommenen Verzichtes auf Persönlichkeit" erkaufe, auf die raffinierte Unterhöhlung des primitiven Rechtsempfindens vor allem im „Fall Maurizius", der daraufhin eine eigene Untersuchung verdiente. Wassermann pariert einmal den Einwand eines Gesprächspartners, kein Jude ertrüge ein objektives Urteil über Juden, geschweige denn ein abfälliges, mit der Behauptung, daß vor einem jüdischen Tribunal keiner freigesprochen würde, den ein christliches oder deutsches für schuldig erkannt habe (W. 50). Niemand von uns wird einen Niels Engelschall für unschuldig erklären. Nur Christian Wahnschaffe, das Sprachrohr in diesem Falle für Wassermanns eigenste Meinung, Christian, der eben das Geständnis des Mordes mit allen scheußlichen Einzelheiten vernommen hat, weiß nicht, ob der Mörder schuldig ist und fragt: „Wer darf richten? Ich sehe keinen, ich kenne keinen. Für das Zusammenleben der Menschen ist es vielleicht (!) notwendig, daß gerichtet wird, aber der einzelne gewinnt nichts durch den Richtspruch, an seiner Seele nicht und an seiner Erkenntnis nicht" (II, 418 f.). Wie viele von den hunderttausend Lesern, die nicht wissen konnten, daß Wassermann, wo es etwas zu gewinnen gab, den Spruch des Richters nicht verschmäht hat, waren so geschult, die trübe Flut, die dieses salbungsvolle Pathos hervortrieb, zu durchschauen, zu erkennen, daß alles das mit Luftwurzeln im leeren Raume hing? Leicht genug hat es ihnen ja Wassermann zuweilen gemacht. Was sind doch alle die Mörder und Schwerverbrecher, die Herr von Andergast in ihren Einzelzellen besucht, für unschuldsvolle Gesellen! Auch jener Lebenslängliche, der ein achtjähriges Mädchen erdrosselt und dann zerfleischt hat. „Aber [sehr verräterisch, dieses Aber] er liebt seinen Zeisig so, daß ihm die Augen vor Rührung übergehn, wenn er ihn nur anschaut" (S. 275). Wie schuldig sind dagegen alle die andern, die frei herumlaufen! Doch sind gerade im „Fall Maurizius" die Fäden auch wieder viel feiner gesponnen, und wie geschickt ist diese zersetzende Absicht mit dem Motiv der Generationsfeindschaft verbunden, wie geschickt und für den Durchschnittsleser kaum merkbar wird der eine Fall des Justizirrtums zum Allgemeinfall umgebogen! Und es erübrigt sich endlich, auf die Behandlung des Geschlechtlichen einzugehen, die, alles eher als „vornehmscheu", von den „Juden von Zirndorf" an keine Schranken

und Hemmungen kennt, wenn es gilt, auf Nervenspannung zu spekulieren. Das alles widerspricht Wassermanns Anspruch, durch schöpferische Leistung die Zugehörigkeit zum Deutschtum erworben zu haben. Diese Leistung ist nicht schöpferisch, ja, kann es gar nicht sein, da sie keinen tragfähigen Boden hat, sondern in einer unverbindlichen und unverbundenen Sphäre schwebt, der keine Wirklichkeit entspricht.

Wassermann ist Goethes Ehrfurcht vor dem „So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehn" fremd. Sein Anspruch, als Deutscher und Jude zu gelten, führt sich durch die Paradoxie seiner Begründung selbst ad absurdum, demaskiert sich als Brüchigkeit der eigenen Existenz, darüber hinaus aber als bewußte Unredlichkeit verantwortlichen Denkens, als Unaufrichtigkeit vor sich selber. Zu Wassermanns Ehre sei gesagt, daß dieser Unredlichkeit in seinem eigenen Werk ein Rächer ersteht. Er heißt Warschauer-Waremme und richtet an Etzel Andergast die Frage: „Können Sie sich vorstellen, daß ein Mensch sich selber über seine Geburt belügt? Komplizierte Sache. Der nicht sein wollen, der man ist, die Wurzel verleugnen, aus der man gewachsen ist, das heißt die eigene Haut wie einen geborgten Mantel tragen" (F.M. 329). Es war ein Irrtum Wassermanns, zu glauben, er könne solcher Disharmonie entrinnen durch eine Umkehrung jenes Verhältnisses und die geborgte Haut wie einen eigenen Mantel tragen. Der Schritt von Kleists Alkmene zu Wassermanns Lätizia — sein Weg als Deutscher und Jude!

II.

Die literarische Vorherrschaft der Juden in Deutschland 1918—1933

Von
Wilhelm Stapel

I.

Jüdische Schriftsteller haben wiederholt — vor 1933, aber auch nach 1933 — ausgeführt, daß die Entwicklung des Judentums in Deutschland für die Entwicklung des gesamten Judentums in der Welt von entscheidender Bedeutung sei und daß die Ereignisse in Deutschland eben darum von den Juden aller Länder mit gespannter Aufmerksamkeit verfolgt würden.

Im Weltjudentum standen sich seit Theodor Herzl zwei große Richtungen gegenüber: die Assimilanten und die Zionisten. Jene behaupteten, „daß die Juden auf dem geschichtlichen Wege sind, ihre Volkheit zu verdunsten". „Nicht bei denen ist das Heil, die zum Rückzug blasen und eine palästinensische Enklave in Deutschland herstellen wollen, sondern bei denen, die in dem unaufhaltsamen Zersetzungs- und Assimilationsprozeß die vordersten sind." (So Ernst Lissauer, Deutschtum und Judentum. Kunstwart. XXV, 3, S. 7 und 12.) Die Zionisten wollten zwar keineswegs ihr Staatsbürgertum im Deutschen Reich und das Recht, das deutsche Schicksal mitzubestimmen, aufgeben, aber sie wollten das Volk Israel innerhalb aller Staaten der Welt, auch innerhalb des Deutschen Reiches, als Volk erhalten und ihm als Volk einen Rückhalt in einer geschlossenen palästinensischen Siedlung schaffen. Diese Siedlung sollte zwar nicht ein Nationalstaat mit Souveränität, Heer und Flotte, aber ein Nationalheim („National Home", „Erez Israel") sein, um das herum sich das „Volk Israel" als eine Einheit in der Zerstreuung sammeln und durch die ganze Welt hin einheitlich ausrichten würde. Palästina sollte die Integration des Weltjudentums sein.

Die mancherlei Gegensätze in der Judenschaft hatten sich schließlich zugespitzt auf die eine Frage: Sollen wir unser Judentum aufzugeben trachten und mit Blut und Geist aufgehen in den Gastvölkern, oder sollen wir das Judentum als solches pflegen und die Juden zu einem modernen Volk unter modernen Völkern, wenn auch nicht in einem eigenen Staat, so doch mit einer geschlossenen Siedlung als Kern, umbilden? Die Assimilanten behaupteten: Die Erhaltung des jüdischen

Volkes als solches ist unmöglich. Die Zionisten behaupteten: Die Angleichung und das Aufgehn des jüdischen Volkes in anderen Völkern ist unmöglich.

Im deutschen Lande, Staat und Volke von 1918 bis 1933 war nun den Juden eine Möglichkeit wie nirgends sonst in der Welt gegeben worden, nicht nur einzeln, sondern scharen-, ja massenweise in einem anderen Volke aufzugehen. Es bestand in der liberalen und demokratischen deutschen Republik jener Jahre nicht nur keine Hemmung mehr gegen die Aufnahme der Juden, sondern alle erdenkbare Förderung für ihre Aufnahme. Dazu kam die alte sprachliche Verbindung des (immer mehr vorwiegenden) Ostjudentums mit dem deutschen Kulturkreis durch den jiddischen Jargon. Dazu kam ferner die Herausbildung einer deutsch-jüdischen Literatur seit anderthalb Jahrhunderten. Die Assimilanten waren also hoffnungsvoll: Das Judentum wird im Deutschtum aufgehen, und damit wird ein Beweis und ein Vorbild für alle anderen Länder geschaffen werden. Es gab Juden, die von der Durchsäuerung der anderen Völker mit dem Judentum geradezu die Entstehung einer moralisch einheitlich ausgerichteten Menschheit erwarteten, in der es eine einzige große Kultur und keinen Krieg mehr geben würde, sondern nur noch Konkurrenz. (Eduard Bernstein hielt, auf eine ganz eigentümliche Weise, das jüdische Volk für bestimmt, das Zeitalter der großen, friedlichen und sozialistisch geordneten Gesamtgesellschaft der Menschheit heraufzuführen.)

Für die Assimilanten war das Deutschland von 1918 also geradezu ein Experiment. Würde es glücken, so wären damit die Zionisten widerlegt worden.

Die deutsche Republik von 1919 vollendete nur, was in der Spätzeit des Kaisertums, im sogenannten „wilhelminischen Zeitalter“, bereits angelegt worden war. Ob siegreiches Kaisertum oder defaitistische Republik — der geistigen und kulturellen Entwicklung war in beiden staatlichen Formen der Weg vorgezeichnet. Walter Rathenau, Erich Kuttner und andere Juden waren im Kriege „national“ gesinnte Männer geworden; Emil Ludwig schrieb 1914 nach Kriegsausbruch einen begeisterten Leitaufsatz über Kaiser Wilhelm den Zweiten; der Sozialdemokrat Scheidemann — kein Jude, aber ihr Freund und Genosse — war kaiserlicher Staatssekretär geworden. Es erhoben sich während des Krieges in Deutschland Stimmen, daß das Deutsche Reich durch seinen Einfluß in der Türkei das jüdische Nationalheim in Palästina schaffen sollte. Die polnischen Juden erhofften vom deutschen Siege ihre Befreiung vom Zarentum. Diese Hinweise mögen genügen für die Feststellung, daß die projüdische Bewegung bereits im Kaiserreich stark im Vordringen war. Ob sie ihr Ziel erreichen würde, das hing nicht mehr von der Staatsform ab, sondern allein von der Widerstandskraft des deutschen Volkstums als solchem und von nichts anderem. Der Staat begünstigte die Assimilation, aber aus der Tiefe des Volkes erhob sich der Widerstand.

Wie weit die Entwicklung vor dem Kriege schon gelangt war, geht aus einem literarischen Ereignis hervor, das zu seiner Zeit viel Aufsehen machte.

Im ersten Märzheft des „Kunstwarts“ von 1912 — der „Kunstwart“ war zu jener Zeit die einflußreichste und angesehenste deutsche Kulturzeitschrift — erschien ein Leitaufsatz von Moritz Goldstein: „Deutschjüdischer Parnaß“, den der Herausgeber der Zeitschrift, Ferdinand Avenarius, nicht ohne Ironie mit

der Bemerkung einleitete, er „scheint uns ganz ungewöhnlich geeignet als Ausgangspunkt einer Erörterung".

Moritz Goldstein, ein Zionist, der sich der Assimilation entgegenwarf, behauptete: man solle sich durch die scheinbare Toleranz der Deutschen keineswegs täuschen lassen. In Wirklichkeit würden die Juden von den Deutschen niemals in die Gemeinschaft aufgenommen. Die Juden mögen sich noch so verdient um das Deutschtum gemacht haben und machen, sie würden doch immer auf eine innere Ablehnung bei den Deutschen stoßen. Seit der Emanzipation, schreibt er, liefen die Juden „ihren Lehrmeistern in gewisser Weise den Rang ab: auf allen Posten, von denen man sie nicht gewaltsam fernhält, stehen plötzlich Juden; die Aufgaben der Deutschen haben die Juden zu ihren eigenen Aufgaben gemacht; immer mehr gewinnt es den Anschein, als sollte das deutsche Kulturleben in jüdische Hände übergehen. Das hatten die Christen, als sie den Parias in ihrer Mitte einen Anteil an der europäischen Kultur gewährten, nicht erwartet und nicht gewollt. Sie begannen sich zu wehren, sie begannen wieder, uns fremd zu nennen, sie begannen, uns im Tempel ihrer Kultur als eine Gefahr zu betrachten. Und so stehen wir denn jetzt vor dem Problem: Wir Juden verwalten den geistigen Besitz eines Volkes, das uns die Berechtigung und die Fähigkeit dazu abspricht". (S. 283.) Weiter: „Niemand bezweifelt im Ernst die Macht, die die Juden in der Presse besitzen. Namentlich die Kritik ist, wenigstens in den Hauptstädten und ihren einflußreichsten Zeitungen, geradezu im Begriff, jüdisches Monopol zu werden. Ebenso bekannt ist das Vorherrschen des jüdischen Elements im Theater: fast sämtliche Berliner Theaterdirektoren sind Juden, ein großer, vielleicht der größte Teil der Schauspieler desgleichen, und daß ohne jüdisches Publikum ein Theater- und Konzertleben in Deutschland so gut wie unmöglich wäre, wird immer wieder gerühmt oder beklagt. Eine ganz neue Erscheinung ist, daß auch die deutsche Literaturwissenschaft im Begriffe scheint, in jüdische Hände überzugehen, und es ist, je nach dem Standpunkt, komisch oder tragisch, die Mitglieder der ‚germanischen' Seminare unserer [!] Universitäten zu überblicken. Ich selbst habe dazu gehört. Wie viele Juden endlich es unter den ‚deutschen Dichtern' gibt, weiß so manch ein Hüter deutscher Kunst zu seinem Zorn." (S. 283.) Daraus leitet Goldstein „ein Recht" der Juden ab, „daß man sie endlich freudig als Mitkämpfer anerkenne, daß man in ihnen, wenn nicht Brüder und Blutsverwandte, so doch Kameraden ehre und liebe: von einem gerechten Deutschland, von einem gerechten Europa dürften sie dies verlangen." (S. 284.) Statt dessen seien „die besten Geister, kluge, wahrheitsliebende Männer" unter den Deutschen „in einen blinden, an Tollwut grenzenden Haß geraten". (S. 284.) Einst habe man die Juden verfolgt, weil sie nicht Christen werden wollten. „Und heute, wo das Christentum an Ansehen eingebüßt hat, was erleben wir? Mit einemmal ist das gepriesene Christentum schnödes Judentum, die Christianisierung Europas eine Verjudung, die den Germanen ihre herrliche Religion verdorben hat, und in Summa: alles Übel, das die Kirche über die Menschheit gebracht hat einschließlich Intoleranz, Autoritätsglauben, Dogmatismus, Aszetik und Dunkelmännertum, haben die Juden verschuldet." (S. 286.) Darum solle man sich nicht täuschen: „Mögen wir uns immerhin ganz deutsch fühlen, die andern fühlen

uns ganz undeutsch." (S. 286.) Hier liege der große Irrtum der Assimilanten. Nämlich: „Wer die Lage durchschaut, dem ist es ein tragischer Anblick, zu sehen, wie gewisse liberale Tageszeitungen sich gebärden, als sprächen sie zum deutschen Volke. Das ‚deutsche Volk' denkt gar nicht daran, das ‚Berliner Tageblatt' zu lesen, zum preußischen Junker, zum Soldaten, zum Beamten, zum Landmann [man beachte die Hierarchie der Stände, durch die Goldstein das deutsche Volk charakterisiert!] dringt die Stimme keines feuilletonistischen Juden. Wovor die Herren sich so sehr entsetzen, das ist schon beinahe Wirklichkeit geworden: eine jüdische Literatur in Deutschland, von Juden für Juden geschrieben." (S. 286/87.) Diese Lage aber sei unerträglich — für Deutsche? — nein, nach Goldstein ist sie unerträglich für Juden mit Ehrgefühl: „Die Herren Kritiker aus jüdischem Hause, die Hauptmanns Christusroman rezensieren, ohne mit einem Worte anzudeuten — was sage ich? — ohne mit der leisesten Regung zu empfinden, daß sie nicht zu dem Publikum gehören, für das der Dichter schrieb; die Herren Literaturhistoriker, die, ohne sich jemals etwas dabei zu denken, über Luther und die Reformation arbeiten; die Herren Poeten, die sich als ‚deutsche Dichter' unter dem Weihnachtsbaum photographieren lassen, wir werden sie aus ihrer Naivität und Objektivität aufscheuchen, wir werden ihnen die Frage, um die sie sich herumdrücken, vor aller Welt in die Ohren schreien, wir werden sie zwingen, sich als Juden zu bekennen oder sich taufen zu lassen." (S. 287.) Er droht: „Und endlich einmal werden wir auf die Ehre, ein deutscher Dichter zu heißen und deutsche Kultur zu machen, verzichten." (S. 289.) Die Juden hätten freilich, nach Goldstein, die deutsche Kultur mitgeschaffen, und „Europa überhaupt" sei „wahrscheinlich mehr jüdisch, als man im allgemeinen weiß". (S. 291.) Darum „gehört auch uns dieser Boden, in den wir seit langer, langer Zeit unsere Toten betten, die, wenn sie zu Staub werden, trotz allen Rassefanatikern in deutschen Staub zerfallen müssen." (S. 291.) „Wir wollen nicht mehr Werte produzieren und uns immer dagegen sagen lassen, daß sie Unwerte seien, die das Herrlich-Deutsche entstellen. Wir wollen nicht mehr unser Leben einsetzen für die Kultur eines Volkes, das unsere tätige Mitarbeit für jüdische Aufdringlichkeit erklärt." (S. 292.) Darum empfiehlt Goldstein als „einzige Rettung" den „Sprung in die neuhebräische Literatur". (S. 290.) Er führt „einen Kampf mit zwei Fronten". (S. 294.) Nämlich gegen „die deutsch-christlich-germanischen Dummköpfe und Neidbolde, die das Wort Jude zum Schimpfwort gemacht haben und alles, was von Juden kommt, ‚jüdisch' nennen, um es dadurch zu besudeln, zu verkleinern, zu verdächtigen", sowie gegen „die Juden, die nichts merken, die unentwegt deutsche Kultur machen, die so tun, als ob, und sich einreden, man erkenne sie nicht". (S. 294.) Man solle Jude zu sein wagen und sich bewußt von den andern Völkern unterscheiden. Diese Unterscheidung brauche aber keine Scheidung zu sein. „Wenn wir Juden erst alle so weit sind, nichts anderes sein zu wollen als Juden, so wird vielleicht auch Europa dahin gelangen, uns für nichts zu nehmen als für Juden, so wird es sich eingestehn, daß es uns braucht — als Juden." (S. 293.)

Wir haben Moritz Goldsteins umfangreichen Aufsatz in den Hauptzügen und möglichst mit seinen eigenen Worten wiedergegeben, um zu zeigen, wie ein Zionist bereits vor dem Weltkriege die Lage ansah. Man wird angesichts dieser Dar-

stellung eines auf sein Volk stolzen Juden nicht sagen dürfen, das sei eine durch Antisemitismus verzerrte Darstellung der Dinge.

Der Herausgeber des „Kunstwarts" teilte im ersten Aprilheft 1912 mit, die Folge der Ausführungen Goldsteins sei gewesen „lebhafte Besprechung in der rechtsstehenden, sogenannten ‚antisemitischen' Presse und vollständiges Stillschweigen in der liberalen und der sogenannten jüdischen. Dagegen in den Zusendungen an uns genau umgekehrt: fast ausschließlich jüdische Verfasser." (S. 6.) Ich selbst war damals frisch von der Universität gekommen und hatte den liberalen und philosemitischen Geist der deutschen Hochschulen in mich aufgenommen. Als ich den großen Stoß von Zuschriften, die an den „Kunstwart" gekommen waren, in Händen hielt und durchsah, gingen mir zum ersten Male die Augen auf über die moralische und politische Wirklichkeit der Judenfrage in Deutschland. Aber nicht die anspruchsvollen und rechthaberischen Zuschriften der Juden waren erschütternd, erschütternd war vor allem ein Dokument: die Beichte eines angesehenen deutschen Kritikers, der an einer jüdischen Zeitung in Wien arbeitete. Er enthüllte die seelischen Leiden, denen ein deutscher Schriftsteller unter jüdischen Schriftleitern und Mitarbeitern ausgesetzt war. Jener Schriftsteller bat auf das inständigste, seinen Namen und seine Zuschrift geheimzuhalten, da er sonst ruiniert werde. Die Mißachtung der Juden für das, was nicht jüdisch oder dem Jüdischen assimiliert ist, mußte nach jener Erlebnisdarstellung allerdings grenzenlos sein.

Es wurden alsdann im ersten Aprilheft des „Kunstwarts" von 1912 auch zwei jüdische Zuschriften veröffentlicht, eine stammte von Ernst Lissauer, dem nachmaligen Dichter des zu einer peinlichen Berühmtheit gelangten „Haßgesanges" gegen England. Lissauer suchte nachzuweisen, daß die Juden sich in einem „Zwischenzustand" befänden, sie „sind kein Volk mehr". Die Assimilation mache beachtenswerte Fortschritte. „Da das religiöse Moment immer mehr für den deutschen Juden versinkt, so wird die innere Möglichkeit, zur Landeskirche überzutreten und auch äußerlich den Anschluß an die deutsche Kulturgemeinschaft zu vollziehen [man beachte: die christliche Taufe wird als „äußerlicher Anschluß" an die „deutsche Kulturgemeinschaft" aufgefaßt], immer größer, er kann jene Bindungen viel leichter abstreifen, als es früher möglich war." (S. 7/8.) In einer Anmerkung dazu sagt er: „Ich fasse die Taufe, entsprechend der Verwaltungspraxis, die die Konfession oft als Hindernis einer Laufbahn erklärt, als Akt des Übertritts zur Landeskirche, als einen offiziellen, nicht bekennerischen, auf." Damit wolle er aber nicht seine „eigene Stellung zur Taufe und zum Christentum, zum religiösen Problem überhaupt" ausgesprochen haben, so fügt er, zur Beschwichtigung des Rabbiners, hinzu. (S. 8.) Mit der Zeit werden die Juden, so meint und will Lissauer, zu Deutschen werden. „Wir erwarten die demokratische Epoche, in der die Juden nicht in der Opposition und Kritik stehen, sondern sich mehr verteilen, vielfältig wirken und gemach ihre Einseitigkeit ablegen können." (S. 10.)

Diese „demokratische Epoche" trat im Winter 1918/19 in einem Ausmaß ein, wie sie Ernst Lissauer in seinen kühnsten Träumen nicht zu erhoffen gewagt hätte.

Es geschah aber nicht, daß die Juden sich den Deutschen anglichen, sondern sie machten den Versuch, die Deutschen sich, den Juden, anzugleichen. Sie wurden nicht künstliche Deutsche, sondern sie suchten die Deutschen zu künstlichen Juden zu machen. Es zeigte sich, daß auch die Assimilation nur eine Form der Herrschaft über die andern war. Assimilation und Zionismus waren zwei Methoden, eine Herrschaft zu errichten. Es waren zwei Wege eines säkularisierten Messianismus.

2.

Moritz Goldstein hatte geschrieben, daß sowohl die deutsche Literaturkritik wie die Literaturgeschichte und Theaterleitung in Deutschland „im Begriff seien, ein jüdisches Monopol zu werden". Er hatte nicht dasselbe von der deutschen Dichtung gesagt. Er spottet vielmehr über die Juden, die „deutsche Dichter" zu sein versuchen. Als den eigentlichen Herrschaftsbereich der literarischen Juden sieht er nicht die Dichtung selbst, sondern das Gebiet zwischen Dichtung und Volk an: die Kritik. Darin wenigstens stimmt auch der Assimilant Ernst Lissauer mit dem Zionisten überein. Aber Lissauer sucht sofort eine entschuldigende Erklärung dafür: „Der große Anteil der Juden insbesondere an der Kritik hängt eben wieder zusammen mit der einseitigen Ausbildung des Scharfsinns. In der Tat kommen in der Kritik der jüdischen Literaten oft dieselben Kräfte zur Geltung, die an anderen Stellen sich kauf- und bankmännisch auswirken. [Dieser Satz ist nicht eine antisemitische Bosheit, sondern die psychologische Feststellung eines seinerzeit gefeierten deutsch-jüdischen Dichters.] Sie sind Kritiker der Literatur, wie sie Kritiker der Regierung, wie sie Advokaten sind: infolge ihres angezüchteten Scharfsinns." Und zwar sei dieser Scharfsinn angezüchtet worden „durch die vielhundertjährige Beschäftigung mit theologischen Problemen, welche die natürliche Konsequenz ihres Glaubens an ihre Auserwähltheit und Sendung war und mit ihrem Drange nach religiös-nationaler Behauptung zusammenhing; und dann durch die Beschränkung auf Handel und Wucher, die Schläue und kombinatorische Begabung erfordern." (Kunstwart XXV, 13, S. 11.) Schläue und kombinatorische Begabung werden also von diesem Sachkenner als der Nährboden der jüdischen Literaturkritik aufgewiesen.

Die Legende vom angezüchteten Scharfsinn bleibe einstweilen dahingestellt. Unbestreitbare Tatsache ist, daß die Vorherrschaft des Judentums in der deutschen Literatur nicht auf dichterische Leistungen, sondern auf Kritik gegründet war. Wie aber war es möglich, daß die Literaturkritik aus einer dienenden zu einer herrschenden Macht wurde?

Literaturkritik pflegt sich als die Begleiterscheinung einer hochentwickelten Literatur einzustellen. Schon die römischen Dichter des augusteischen Zeitalters bezeugen allerlei kritische Bosheit. Unter den Strahlen des Sonnenkönigs in Paris entwickelte sich die Literaturkritik, um nicht zu sagen die Literaturbosheit, in beträchtlichem Ausmaß. Aber daß die Kritik zu einem besonderen Beruf wird, ist erst möglich in einer Zeit, in der die Massenhaftigkeit der Produktion und Konsumption von Literatur das Zwischenglied zwischen beiden, den auswählenden, verteilenden und regelnden Handel, zu einer lebenswichtigen Funktion werden

läßt. Die Literaturkritik gehört der zwischen Produktion und Konsumption, zwischen Dichter und Volk vermittelnden Funktion des Handels zu: Sie wählt aus, was gelten soll, sie propagiert und retardiert die Verbreitung der Bücher, sie macht die Moden der Literatur, sie führt Hausse und Baisse der „Neuerscheinungen" herbei. In einer sozialistisch geordneten Planwirtschaft des Geistes wird die Funktion von zuständigen Beamten, von den Professoren, den Lehrern, den beamteten Zensoren aller Art ausgeübt. In einer „freien" Geisteswirtschaft wird sie von freien Schriftstellern, eben den „Kritikern von Beruf", ausgeübt.

In dem voll entwickelten Literaturbetrieb des neunzehnten Jahrhunderts waren erstens Verleger und Lektoren sowie Buchhändler, zweitens Lehrer aller Art, drittens Bibliothekare und viertens Literaturkritiker die Vermittler zwischen Dichter und Volk. Sie waren gleichsam der Filter, durch den die Dichtung an das Volk gelangte. Von diesen vier Gruppen konnten die Kritiker sowohl am raschesten arbeiten und auf dem Plan sein als auch am weitesten wirken: sie hatten das Publikum der Zeitungen und Zeitschriften. Dadurch war der Kritiker den andern an Einfluß überlegen. Er wählte aus, was man literarisch zu beachten hatte, er bestimmte den Ton, wie man sich verhielt und unterhielt: begeistert, achtungsvoll, spöttisch, verächtlich usw. Man kann den Einfluß des Literaturfeuilletons der großen Zeitungen und Zeitschriften bis in die Literaturgeschichten angesehener Professoren hinein nachweisen. Die Kritik, eben weil sie am raschesten und am breitesten wirken konnte, war zur Herrin der öffentlichen literarischen Meinung geworden.

In dieser Sphäre also waren fast von der Entstehung an die Juden eingedrungen. Die Kritik wurde eine der wichtigsten Einbruchstellen für eine gewisse geistige Vorherrschaft des Judentums im deutschen Leben überhaupt.

Nicht eine besondere Begabung, ein besonderer Scharfsinn machte den Juden zum führenden Kritiker. Vielmehr waren es drei natürliche Ursachen, die ihn gerade auf dieses Gebiet lockten.

Erstens. Wenn der Jude auch von Kindheit an die deutsche Sprache gebrauchte und in ihr alles ausdrücken konnte, was er wollte, so blieb doch diese Sprache immer ein Leben, das nicht aus der jüdischen Substanz, der jüdischen Seele und dem jüdischen Körperbau, hervorgegangen war. Darum konnte für ihn die Sprache immer nur ein mittelbarer (indirekter) Ausdruck, niemals ein ursprüngliches Ausströmen seines Lebens sein. Er konnte mit Geschick, und vielleicht mit großem Geschick, den Rhythmus und Klang vorgedichteter deutscher Dichtung nachzudichten suchen und auf diese Weise eine mittelbare Wirkung auch auf den Deutschen erzielen, aber er konnte sich nicht naiv äußern, weil ein naives Ausströmen seiner Seele an der Inkongruenz der sprachlichen Mittel scheitern mußte[1]). Er konnte immer nur eine gelernte Vollkommenheit statt einer gewachsenen Vollkommenheit zustande bringen. Sobald er unmittelbar

[1]) Über die eigentümlichen Reizwirkungen, die sich dabei ergeben, handelte Prof. Dr. Johannes Alt in seinem Vortrage über „Die Voraussetzungen und Grundlagen der wissenschaftlichen Bearbeitung der deutschsprachigen jüdischen Literatur". Über die Inkongruenz von jüdischem Körperbau und deutscher Sprache verdanke ich dem verstorbenen Geheimrat Prof. Eduard Sievers, dem großen Leipziger Germanisten, der mit mir einige aufschlußreiche schallanalytische Experimente durchführte, überraschende Einsichten.



aus der eigenen Seele zu bilden versuchte, mußte die Inkongruenz des Ausdruckes peinlich offenbar werden. Daher war der jüdische Dichter zur Reflektion über die Dichtung gezwungen. Er beschäftigte sich kritisch mit der Dichtung, um das Vorbild, sei es durch besonderen Geschmack, sei es durch besondere Wendungen des Geistes, zu überbieten. So ergab sich, und zwar unvermeidlich, daß der Jude, der sich der deutschen Dichtung widmete, sowohl Kritiker wie Artist wurde. Die Vereinigung von Kritikertum und Artistentum ergab den Typ des Literaten. Da die jüdischen Dichter nicht werden konnten, was sie gern gemocht hätten: deutsche Dichter, wurden sie Literaten. Die Kritik aber ist die wahre Domäne des Literaten. So rückten denn die Juden als Literaten in die Stellungen der Kritik ein.

Zweitens. Im achtzehnten Jahrhundert wurde die deutsche Dichtung durch Gestalten wie Klopstock, Goethe und Schiller nobilitiert. Die Pflege der Dichtung war das, was damals die Nation zusammenhielt. Seit jener Zeit wurde im deutschen Volke der Dichter als solcher verehrt. Er war zu einer öffentlichen Gestalt, zu einem Repräsentanten der Nation emporgewachsen. Da nun der Drang der Juden nach öffentlicher Geltung sich in den alten öffentlichen Berufen des Offiziers, des Beamten und des christlichen Priesters aus Gründen, die im Wesen des Jüdischen liegen, nicht befriedigen konnte, so war für sie der Weg, durch Dichtung und Wissenschaft öffentliche Anerkennung zu erringen, verlokkend genug. Es war zudem der Weg der geringsten körperlichen Anstrengung. Aus Gründen, die Thomas Mann in seiner Novelle „Tonio Kröger" aufgedeckt hat, fühlte sich der Jude zu der „geistigen" Welt der Dichtung, die nun aus Dichtung zu Literatur geworden war, hingezogen. In den beiden Gestalten des Literaten und des Mäcens versuchte der Jude, seinem Namen Geltung und seinem Hause Glanz zu verschaffen. Jüdische Literaten und Mäcene schufen jene merkwürdige literarische Zwitterwelt, in der sich die gesunderen und tieferen deutschen Dichter bald nicht mehr wohl fühlten, so daß es für einen Deutschen fast anrüchig wurde, „Literat" zu sein oder sich viel mit diesen Leuten abzugeben. Wären nicht immer wieder große deutsche Dichter erstanden und hätte nicht die Schule immerfort die Achtung vor den großen Werken unserer Dichtung gepflegt (an dieser Achtung änderte die „Verekelung" durch manche unzulänglichen Lehrer nichts), so hätte das Getriebe jüdischer Literaten und Mäcene das deutsche Volk auf dem literarischen Gebiete bald völlig vergrämt. Es kam dahin, daß die eigentlichen deutschen Dichter in jener Literaten-Öffentlichkeit nur noch nebenbei mit erwähnt wurden. Man begönnerte sie ein wenig von oben herab, nahm sie aber nicht für voll — man denke an das Schicksal Wilhelm Raabes. Die Pflege der wirklichen Dichter war nur noch in „Gemeinden" von geringer Öffentlichkeit möglich. Ein Riese wie Jeremias Gotthelf hat bis heute unter den Nachwirkungen jener Literaten-Öffentlichkeit zu leiden gehabt.

Drittens. Wer in ein fremdes Land reist, stellt sich, sobald er in der Fremde ist, völlig anders zu der Umgebung ein als in der Heimat. Seine Sinne werden wacher, seine Gedanken stehen auf dem Sprung, er ist immerfort in Bereitschaft, sich mit dem Fremden, das ihm entgegentritt, auseinanderzusetzen. Seine Haltung wird abwehrend und angreifend zugleich. Es stellt sich ein natürliches Bedürfnis zur



diskutierenden Auseinandersetzung ein, und das führt ihn leichter als in der Heimat zur Polemik. Da das Judentum unter fremden Völkern, in der „Galuth", lebt, hat es, im allgemeinen, ein starkes Bedürfnis nach Diskussion und Polemik. Durch Polemik sucht man den andern innerlich unsicher zu machen, damit er das annehme, was man ihm bringt. Polemik ist das Mittel, durch das der Jude sich seinen geistigen Ort und mittelbar auch seinen wirtschaftlichen Ort in der Fremde erobert. Der Sieg über den andern ist um so vollständiger, je mehr es gelingt, dem andern sein Eigentümlichstes, sein schamhaft Gehütetes fragwürdig, klein und verächtlich zu machen. Die Neigung zur Polemik, die, ohnedies ein Bestandteil des jüdischen Charakters, aus der Situation der Galuth einen besonders kräftigen Anreiz empfing, mußte den Juden in das Gebiet der Kritik führen. Gerade auch in der Literaturkritik konnte er sich durch Polemik Raum schaffen.

Der Weg des Literatentums, der Weg der literarischen Geltung als einer Art öffentlicher Geltung, der Weg der Polemik, alle drei führten den Juden in das Gebiet der Literaturkritik. Hier waren Stunde und Ort günstig für ihn. Die Kritik bot ihm die Möglichkeit, an die Stelle der geistigen Wertungen des Gastvolkes die eigenen Wertungen zu schieben.

Nachdem das Judentum sich in der deutschen Literatur, insbesondere in der Kritik, festgesetzt hatte, entwickelten sich drei Erscheinungen, die, aus bestimmten Gründen, erst seit 1918 zur vollen Auswirkung gelangten: die Grenzverschiebung zwischen Literatentum und Dichtertum, die Verbindung des jüdischen Literatentums mit dem jüdischen Verlagsbuchhandel und die Verklüngelung des literarischen und politischen Judentums, die eine besondere jüdische Kulturpolitik erzeugte. Die Ansätze zu all dem sind schon zwischen 1830 und 1848 sichtbar; aber geschichtliche Bedeutung erlangte dieser Gesamtvorgang erst nach dem Zusammenbruch.

Erstens. Da die Juden, auch wenn sie den Anspruch, Dichter zu sein, erhoben, im Grunde Literaten waren, da sie nicht Dichtung, sondern Literatur schufen, so gab es für ihr Empfinden keinen Unterschied zwischen Dichtung und Literatur. Beide waren für sie Erzeugnisse der Schriftstellerei. Ein Jude wird nicht begreifen, warum wir ganz bestimmte Gefühlsunterschiede zwischen einem Eichendorff und einem Heine machen. Er liest Heine anders als wir, da sein Verhältnis zur Sprache nicht unmittelbar ist. Nun soll nicht etwa gesagt werden, daß die Werke der Literaten bedeutungslos seien neben den Werken der Dichter. Das Geistesleben einer entwickelten Nation kann den Literaten nicht entbehren, seine Werke können zuweilen größere Wirkung ausüben als die des Dichters, aber in anderen Bezirken des Lebens. Nicht auf die Größe, sondern auf die Art der Wirkung kommt es an. Darin aber ist ein Rangunterschied: beide schaffen aus anderen Schichten der Seele und wirken auf andere Schichten. Wo nun die Unterscheidung verloren gegangen ist, tritt eine Grenzverwischung ein. Man empfindet nicht mehr, daß die Dichtung eines Hölderlin oder Mörike ihrer Substanz nach etwas anderes als die (auf dem Grunde nachweisbarer Nachahmung) übersteigerte und verkrampfte Lyrik Franz Werfels ist. Die Grenze war nicht mehr erkennbar, und so lag es nahe, den Rang zwischen beiden Gattungen des geistigen

Schaffens aufzuheben. Da die Tageswirkung des Literaten, zumal des polemischen, weit stärker ist als die des Dichters, so schob sich, nachdem der Unterschied verloren gegangen war, der Literat in den Vordergrund. Diese Entwicklung erreichte ihren Abschluß, als die Mitglieder der Sektion Dichtkunst der preußischen Akademie der Künste, kurz Dichter-Akademie genannt, die Grenze gleichsam offiziell aufhoben und grundsätzlich auch Literaten aufnahmen. Heinrich Mann war es, der die Gleichberechtigung zwischen Literaten und Dichtern proklamierte. Es war eine nicht weniger politische als ästhetische Proklamation.

Zweitens. Zeitung, Zeitschrift, Buch und Verlagswesen hängen eng zusammen. Die jüdische Zeitung entwickelte sich im Zusammenhang mit dem jüdisch-demokratischen Journalismus und Literatentum. Die drei berühmten Zentren waren die Verleger Sonnemann, später Simon, in Frankfurt, Rudolf Mosse in Berlin und die Brüder Ullstein in Berlin. Ein bedeutender jüdischer Buchverlag entstand erst, nachdem sich das Judentum in stärkerem Maße literarische Anerkennung errungen hatte. Der jüdische Verleger Samuel Fischer in Berlin stieg mit der naturalistischen und psychologischen Richtung auf. Zunächst verlegten die jüdischen Schriftsteller gern bei deutschen Verlegern (die anspruchsvolleren auch noch nach errungener Vorherrschaft), bei der Deutschen Verlagsanstalt, beim Inselverlag, bei Kurt Wolff, später bei Ernst Rowohlt. (Bei blonden Norddeutschen verlegt zu werden, war nicht weniger reizvoll als einen Lübecker Patriziersohn zu heiraten.) Ebenso nahmen jüdische Verleger gern deutsche Autoren. Samuel Fischer wurde der Verleger Gerhart Hauptmanns und Thomas Manns (der freilich jüdisch verheiratet war), Hermann Hesses und Emil Strauß'. Auch die Werke der großen Norweger Ibsen und Björnson brachte er heraus. Georg Bondi wurde der Verleger Stefan Georges. Es ist eine eigentümliche Taktik: der jüdische Autor sucht den deutschen Verleger, der jüdische Verleger sucht den deutschen Autor. Ähnlich verhielten sich die vornehmeren jüdischen Zeitungen in ihrer Literaturpolitik. Die Frankfurter Zeitung holte sich deutsche Autoren: nach dem Kriege den feinsinnigen, noblen Offizier Rudolf G. Binding, den Sohn des großen Juristen, der in der liberalen Bildungswelt der Vorkriegszeit wurzelte, den aus bäuerlichem Blute stammenden, volkhaft-demokratisch, darum unstaatlich gestimmten Wilhelm Schäfer, den Offizier Fritz von Unruh, einen expressionistisch aufgewühlten Pazifisten, den Kommunisten Ludwig Renn, den sehr blonden, aber sehr angefaulten Ernst Gläser usw. Dahinter kamen dann die Reihen der Zweideutigen und der Eindeutigen. Es wurde, dem Prinzip des Assimilantentums gemäß, eine gemischte Atmosphäre hergestellt, in der Jüdisches und Deutsches durcheinanderging. Der Jude bot dem Deutschen seine wirtschaftlichen und propagandistischen Kräfte an, der Deutsche nahm dafür „auf das jüdische Empfinden Rücksicht". Bald entwickelte sich diese Mischwelt so, daß die Deutschen zu den begönnerten Mitläufern wurden, daß aber das bengalische Licht der nationalen oder gar menschheitlichen Berühmtheit mehr und mehr die jüdischen Autoren anleuchtete: Arthur Schnitzler, Franz Werfel, Jakob Wassermann, Max Brod, die beiden Zweigs, Alfred Döblin, der dann schon zu den Geistern des Feuilletons der Berliner Judenzeitungen und des Romanischen Cafés überleitete. Die Herrscher waren in diesem Reiche die Männer der Kritik.

Da in der Kritik die Juden die Auslese und die Richtung bestimmten, hatten sie die Macht, zur Geltung zu bringen und zu diffamieren; sie teilten die Kränze des Ruhmes aus, und sie gossen Spott über unwillkommene Erscheinungen. In der literarischen deutschen Welt entstand weithin das Gefühl, man könne nicht zur Wirkung gelangen, wenn man nicht „den Juden gefalle". Diese Macht der Kritik erwuchs zu ihrer vollen Gewalt erst durch die Verbindung von Verlagswesen und Literatentum, die beide einander in die Hände arbeiteten. Was aus einem jüdischen Verlag kam, wurde von den Kritikern zunächst beachtet; was aus einem zur Assimilantensphäre gehörenden Verlag kam, ebenfalls; was aus einem rein deutschen Verlag kam, blieb von vornherein wenig beachtet oder unbeachtet; was aus einem Verlag, der für das Deutschtum kämpfte, kam, wurde von vornherein entweder (erster Grad) totgeschwiegen oder (zweiter Grad) mit Spott übergossen. Erst wenn sich ein deutscher Autor trotz allem Geltung erkämpft hatte, wurde er, gelegentlich eines sehr späten Jubiläums, auch beachtet, mit jenem Ton des Wohlwollens, versteht sich, der die Überlegenheit des jüdischen Geistes über das wackere und immerhin verdienstliche Deutschtum markierte, über — wie die anmaßende und zu spät bereute Prägung Alfred Döblins lautete — das „total platte Land". Zum hundertsten Geburtstag Raabes 1931 wurde auch die Frankfurter Zeitung zu einem Vorkämpfer für diesen Deutschen und forderte eine Gesamtausgabe seiner Werke, die freilich ohne solchen Vorkämpfer bereits lange vor dem Kriege in Angriff genommen und im Kriege vollendet worden war[1]). In den Blütetagen Erich Maria Remarques und Ludwig Renns war ihr Ernst Jünger eine belanglose Angelegenheit, die kaum erwähnt zu werden brauchte. Als „Der Arbeiter" Jüngers 1932 erschien, stellte Siegfried Kracauer in einer immerhin ausgedehnten Polemik den „eigentlichen Konstruktionsfehler" des Werkes fest. Erst 1932 beschäftigten sich die Blätter der Linken mit ihm, also erst, als man sich nicht mehr getraute, mit Schweigen über das, was sich im wirklichen deutschen Volke ereignete, hinwegzukommen.

Drittens. Nachdem so alles ineinander gemischt worden war, Dichtung und Literatenwerk und Handel, nachdem Dichter, Literaten, Journalisten und Verleger in unterschiedlosem Gleich-auf-gleich miteinander verkehrten und die Unterschiede nur noch durch das Geld bestimmt wurden, nicht als reinliche und klare Unterschiede, sondern als jovial und gönnerhaft verdeckte Unterschiede, die scharf und fühlbar nur immer dann wurden, wenn jemand nicht zufrieden war, da waren die Vorbedingungen geschaffen für eine zielgewisse jüdische Kulturpolitik. Es war jüdisches Ziel, durch die Literatur zur öffentlichen Geltung zu gelangen, und es war jüdisches Ziel, die Assimilation zu befördern. Dieses Bestreben führte notwendig und gleichsam von selbst zu einer gleichen Ausrichtung des jüdischen Verhaltens in der Literatur und im Verlagswesen. In den Zeitungen, Zeitschriften, Vorträgen, Universitätsvorlesungen trat die jüdische Ausrichtung immer stärker hervor. In deutschen Schulen las man, hörig der

[1]) Frankfurter Zeitung vom 13. September 1931: „Der 100. Geburtstag Wilhelm Raabes hat leider nicht die erhoffte Gesamtausgabe seiner Werke gebracht, die längst fällig wäre. Sie gehören verschiedenen Verlegern, und es scheint nicht, daß sie die Zeit für gekommen halten, den Dichter würdig herauszubringen." Die ersten sechs Bände der berühmten Raabe-Gesamtausgabe waren 1913, als achtzehn Jahre zuvor, erschienen.



propagandistischen jüdischen Kritik, Stefan Zweig; unsere Knaben lernten verblasene, schlecht imitierte Gedichte Franz Werfels, denen ein kundiges Ohr noch das Mauscheln anmerkte, auswendig als Offenbarungen eines Genies der Dichtung, das sich, wie man sagte, über die „Beschränktheit" des „nationalen Geistes" „emporgehoben" hatte. Unsere eigenen Schriftsteller begannen in dem barbarischen Idiom eines Stefan und Arnold Zweig daherzuschreiben. Die Überfremdung wurde immer hemmungsloser, denn die Kritik zerfraß eben die Dämme, die den Einbruch des Ghettos in die Literatur hätten hindern sollen. Schon verbanden sich literarische Ziele mit politischen Absichten.

Nachdem die Deutschen im Weltkrieg unterlegen waren, ging der Jude mit dem Sieger. Denn das Judentum, zerstreut durch die Völker hin, geht immer mit dem Sieger. Es ist das natürliche Interesse eines Volkes in solcher Situation, vom Sieger durch Dienste, vom Besiegten durch Plündern Gewinn zu ziehen. Es war das politische Interesse des Gesamtjudentums, sich den siegreichen Alliierten, durch die allein man die Verwirklichung des Nationalheimes in Palästina erreichen konnte, nützlich zu erweisen. Und es war das politische Interesse des Gesamtjudentums, sich des Volkes der deutschen Sprache, in der Heinrich Heine gedichtet hatte, durch Assimilation zu bemächtigen. Darum mußte Deutschland so tief in seiner Niederlage gedemütigt werden, daß es sich nicht mehr wiederaufrichten konnte. Zudem: ein Volk, dessen Stolz und Ehrgefühl zerbrochen war, konnte der Assimilation keinen Widerstand leisten. Jede Regung eines Protestes, eines Widerstandes in Deutschland, wo nicht zu ersticken, so doch zu diffamieren, war Ziel dieser Politik. Das war der Sinn des „Pazifismus" in Deutschland. Der Pazifismus in Deutschland, wie er von der jüdischen Presse und der jüdischen Literatur propagiert wurde, hatte einen ganz anderen Sinn als der Pazifismus in den Siegerstaaten. In Frankreich und England war der Pazifismus eine noble Sache, er war beseelt von Verantwortlichkeit für das Gedeihen der Menschheit. In Deutschland war der Pazifismus ein Mittel, das Volk bis in die innerste Seele hinein zu verderben. Die jüdischen Literaten in Deutschland und die deutschen Literaten dritten und vierten Ranges, die ihnen hörig waren, darunter Herr von Ossietzky, verbreiteten einen sentimentalen, defaitistischen, schamlosen Pazifismus. Pazifistische Organisationen entstanden, in denen diese Literaten den Ton angaben, allen voran die „Liga für Menschenrechte", die eine Sammlung von Musterexemplaren der schreibenden Canaille war, wie sie selten in der Geschichte zu finden ist. Es war ein Symbol, daß die „Schaubühne" ihren Titel änderte in „Weltbühne".

In der „Weltbühne", in dem „Tage-Buch" (einer von Stefan Großmann aufgemachten salopperen Konkurrenz jener älteren Wochenschrift), in der „Neuen Rundschau", die sich mehr seriös gab, verbanden sich Literatur und Politik: Der Literat machte Politik, als ob er in Deutschland wie in Paris wäre. In der literarischen Innenpolitik scheute man sich nicht, die Polizei einzusetzen, um die Bordellszenen des „Reigens" von Arthur Schnitzler den Deutschen aufzuzwingen. Es ist tatsächlich in Berlin vorgekommen, daß diese jüdische Dekadenzliteratur dem widerspenstigen, protestierenden deutschen Volke mit dem Gummiknüppel der Polizei unter der Anführung des jüdischen Polizeivizepräsidenten von Berlin,

Dr. Bernhard Weiß, eingeprügelt wurde. Man machte auch literarische Außenpolitik: Französische Juden kamen zu Vorträgen, gleichsam zu literarischen Staatsbesuchen nach Berlin, deutsche Juden und ihre Stellvertreter zu ebensolchen Besuchen nach Paris. Und ein Feuilletonist wie Alfred Kerr konnte erreichen, vom amerikanischen Staatspräsidenten Coolidge empfangen zu werden, wobei dem Präsidenten von den Veranstaltern verschwiegen worden war, was für ein Schnorrer vor ihm kroch, um sich daheim im Judenblatt mit der amerikanischen Audienz ein Rühmchen anzufachen.

Es war eine Zeit der Schande. Die triumphierenden jüdischen Literaten glaubten, über den aufsteigenden Zorn, den tiefen, schweren, langsamen Zorn der Deutschen spotten zu dürfen. —

Wir geben uns nun Rechenschaft über die Mittel, mit denen die jüdische Kritik den hier umrissenen Zustand herbeiführte.

3.

Erstens. Die jüdische Literaturkritik vertrat, wie die jüdische Kritik auf anderen Gebieten auch, das Formalprinzip. Man hatte die „Literatur" ebenso wie die „bildende Kunst", die „Wissenschaft", die „Religion", die „Wirtschaft" von allen anderen Lebensgebieten abgetrennt („abstrahiert"), sie ohne jede Beziehung zur Ganzheit des Lebens für sich genommen und ihre „Eigengesetzlichkeit" herauszupräparieren gestrebt. So hatte man den Begriff der Literatur als solcher gebildet und suchte nach den „Gesetzen" dieses aus seinem Zusammenhang gelösten „Gebietes". Diese „Gesetze" waren dann freilich rein formaler Natur.

Die künstlerische Leistung wurde nicht nach ihrem Werte für das Leben des Volkes, sondern als Wert an sich beurteilt. Der Grundbegriff aller Literaturkritik dieser Art wurde die „Gekonntheit". Was die Werfel, Wassermann usw. produzierten, war zwar nicht Dichtung, sondern nur Literatur, aber es wurde, mit Schauern der Ehrfurcht, gepriesen als „gekonnt". Weder auf den Inhalt noch auf den Gehalt kam es mehr an, sondern allein auf die formale Gekonntheit.

Diese wurde — das war eines der „Gesetze" der formalistischen Ästhetik — gestört durch die „Tendenz". Denn wenn ein Dichter mit seinem Werke eine „Tendenz", zu deutsch: eine Absicht, ein Ziel verfolgte, das heißt: wenn er ein lebendiger Mensch war, der nicht nur ein gleichgültiges Publikum ein paar Stunden als eine anspruchsvollere Art Conferencier unterhalten und Beifallsklatschen erzielen, sondern der mit seinem Werke seinem Volke dienen wollte, wenn er also mit dem Roman, dem Drama, dem Gedicht nicht nur selbst etwas können, sondern andern helfen wollte, so „störte" das nach der Meinung jener Ästheten die rein formalistische (die sogenannte künstlerische) Durchbildung des Werkes, die nur in der Stille am Schreibtisch, losgelöst vom Schicksal der Nation, zur äußersten Vollendung gefördert werden könnte. Durch das Formalprinzip der Gekonntheit wurde das ursprünglich Deutsche in der Dichtung geradezu abgetötet. Wir brauchen uns heute und hier nicht mehr mit den bis zum Überdruß wiederholten Erörterungen zu beschäftigen, daß Dichtung selbstverständlich nur von Dichtern und nicht von Pfuschern hervorgebracht werden kann; aber wir haben zu beachten, daß aus dieser Selbstverständlichkeit ein „Prinzip" gemacht

wurde, mit dem man die innerste Lebendigkeit der deutschen Dichtung tödlich traf. Man nahm dem Dichter das Volk und gab ihm dafür ein „Publikum" von „Sachverständigen", eben das Publikum der jüdischen Literaten und Mäcene, das wir beschrieben haben. Das Formalprinzip der Gekonntheit bedeutet nichts anderes als die Verlagerung des Kampfes auf ein Gebiet, auf dem die jüdische Schwäche nicht gefährlich war und die jüdische Betriebsamkeit jeden Vorteil hatte.

Mit diesem Prinzip hatte man ein Mittel gewonnen, alles Nationale als „Tendenz" und daher als „unkünstlerisch" gleichsam außer Gefecht zu setzen. Eine Erzählung, ein Drama, auch wenn es „gekonnt" war — hatte es „vaterländischen" oder gar „nationalistischen" Inhalt, so hatte es eine „unkünstlerische Tendenz". Auf den Pfiff „Tendenz!" gingen sofort die Jugendschriften-Prüfungsausschüsse in die Knie und entsetzten sich: O Gott ja, es hat Tendenz! Weg damit! Die Feuilletons der nationalen Presse, verwaltet von Schriftleitern, die in den germanischen Seminaren und in den literaturgeschichtlichen Vorlesungen mit dem Schrecken vor der „Tendenz" infiziert worden waren, bekamen es sogleich mit der Angst, nicht auf der Höhe der Zeit zu sein, wenn ihnen einmal ein Buch mit Tendenz gefiel. Es hatte nur die Gekonntheit zu gelten. Ein nationaler Gelehrter wie der verdienstvolle Friedrich von der Leyen seufzte in einer Übersicht über die deutsche Dichtung 1925/30: „Welche Könner sind doch diese Arnold Zweig, Wassermann und Werfel!" Selbst der saloppe Remarque erschien ihm als ein solcher, und die ganze deutsche Kriegsliteratur, die lange vor Remarque mit Ernst Jüngers unvergleichlichen „Stahlgewittern" eröffnet worden war, gruppierte er als „Bücher um Remarque". So sehr stand man unter dem Bann nicht nur des Prinzips, sondern auch der Anwendung des Prinzips durch die jüdische Kritik.

Wenn bei jeder Witterung eines nationalen Willens alsbald der Warnungsruf „Tendenz" erscholl, so war es hingegen erlaubt, trotz Tendenz zu loben, sobald etwa der jüdisch-kommunistische Literat Ernst Toller in „Masse Mensch" oder in „Hinkemann" kommunistische Agitation trieb. Dann wurde das Formalprinzip so gewendet: Es kommt ja nicht auf den Inhalt an, der Inhalt ist gleichgültig. Gewiß, bei Toller ist Inhalt und Tendenz kommunistisch, aber was macht das? Es kommt auf die „Gekonntheit" an, und die Gekonntheit war bei einem Toller, der nicht einmal die deutsche Sprache ordentlich beherrschte, sondern der in seinen ziemlich primitiv gearbeiteten Bühnenstücken sogenannte „deutsche Arbeiter" Leitartikel mauscheln ließ, grundsätzlich vorhanden.

Endlich aber, als die Weimarer Republik auf den Höhepunkt gelangt war und als die jüdischen Literaten in ihren Klubsesseln die Mienen von Aristokraten nachzuahmen begannen und sich als die Auslese des „neuen Menschen" und des „neuen Europa" fühlten, demaskierte man sich: Alfred Kerr verkündete im „Berliner Tageblatt", daß man durchaus nicht vom Inhalt und von der Tendenz absehen müsse, es komme vielmehr gerade auch auf die Tendenz an. Ein mäßiges Drama, das die „Menschlichkeit" verherrliche — und er hielt Ernst Toller für einen Verherrlicher der Menschlichkeit —, sei von „absoluterem" Wert als eines, das, wenn auch noch so gekonnt, nationale Ideen verherrliche. Unter „Menschlichkeit" verstand man damals in den jüdischen Zeitungen den „Frieden", nicht

irgendeinen Frieden, sondern den „Frieden von Versailles", man verstand darunter auch die Assimilation, und zwar die des deutschen an das jüdische Urteil.

Es war der großangelegte Versuch, das deutsche Volk unter das jüdische Urteil zu zwingen.

Die Begriffe der Gekonntheit und Tendenzlosigkeit übten deshalb eine so starke Wirkung in Deutschland aus, weil sie dem Geiste des neunzehnten Jahrhunderts entgegenkamen: Aufteilung der Wissenschaft in Spezialitäten, Sublimierung des Denkens in eine lebensferne „reine" Wissenschaft, „reine" Wirtschaft, „reine" Kunst, „reine" Religiosität, Verdächtigung jedes Werturteils, Idee der wertfreien, formalistisch-positivistischen Haltung in Kunst, Wissenschaft und Erziehung. Diesen Formalismus, dem das Leben unter den Augen und Fingern entschwand, machte sich die jüdische Kritik zunutze; sie wandte ihn an einerseits gegen die nationalen Inhalte, da diese „Tendenz" seien, andererseits für liberale und für kommunistische Inhalte, da es auf die „Tendenz" nicht ankomme. Den Juden war das Prinzip nur ein advokatorisches Argument, den Deutschen aber war es wissenschaftlicher Ernst. Die Deutschen, festgebannt in der Geistigkeit des neunzehnten Jahrhunderts, ließen dieses Spiel lange genug mit sich treiben.

Zweitens. Das reine Formalprinzip ermöglichte die Behandlung jedes Stoffes, es ermöglichte sowohl das Geschrei gegen die „Tendenz" überall da, wo einem die Tendenz politisch entgegen war, als auch die Verteidigung tendenziöser Literatur überall da, wo einem die Tendenz politisch willkommen war. Indem dieses Prinzip jeden Stoff zuließ, wurde die Grenze der Stoffe, die in der Dichtung zu behandeln erlaubt war, nur noch bestimmt durch die persönliche Scham des Dichters.

Es gibt Dinge, die zu berühren der Mensch sich „schämt", und diese Scham ist eine eigentümliche Verschlossenheit und Geschlossenheit des Gemütes. Man behandelt gewisse Dinge nicht, die durch die Scham wie durch ein Schloß verschlossen sind. Warum? Dafür gibt es keinen rationalen Grund, es sei denn ein nachträglich zur Verteidigung des Tuns oder Lassens ersonnener Grund. Das unmittelbare und unwillkürliche Gefühl sagt, wo die Grenze des Wortes ist. Auch wer schamlose Dinge tut, wagt sie doch nicht zu sagen — darin äußert sich eine eigentümliche überindividuelle seelische Macht, die bestimmte Schichten der Seele in uns gleichsam abriegelt. Nun aber ist es bekannt, daß der, der das Schamlose ausspricht, damit einen Reiz ausübt, der dem Reiz des Sakrilegiums gleichkommt. Die Schamlosigkeit hat ebenso wie die Schändung eines Heiligtums eine sensationelle Wirkung. In dieser Sensation bricht das Tor auf zu einer vorsittlichen Unterwelt, die wir aus einem Jahrmillionen alten Entwicklungsstadium zwischen Tierheit und Menschheit in uns tragen. Das hohe Ethos, das die Menschheit emporgetragen hat, wird von unten und innen her zersprengt durch schamlose Entblößungen primitivster und massivster Elemente der Seele, die sich in einer entwickelten ethischen Welt als Verbrechen auswirken müssen.

Nun hatte das ausgehende neunzehnte Jahrhundert die Anthropologie des achtzehnten Jahrhunderts zur Psychologie fortentwickelt. Es war geradezu eine psychologische Mode entstanden. Der Psychologismus lenkte den Blick von den Dingen wie von den Ideen weg auf das, was man „psychologische Erkenntnis" nannte und was eine wühlende Versenkung in die Tiefenschichten der Seele war. Man

suchte alles „psychologisch" zu verstehen. Das Prinzip des Psychologismus rechtfertigte jede Entblößung.

Hinzu kam mit dem Naturalismus das Schlagwort von der „Ehrlichkeit" und „Wahrhaftigkeit": Es erschien als „tapfer", daß man — sich nicht mehr schämte. Die Scham wurde als „Unehrlichkeit", als „feiges Muckertum" „gebrandmarkt". (Aus der Entwicklung in Rußland haben wir inzwischen gelernt, wie gerade durch diese Geisteshaltung die Existenz der Frau zerstört und die Frau jeder Willkür des Mannes preisgegeben wird. Diese Zerstörung der Scham ist die Enthemmung des Mannes zum Schaden der Frau.) So trug das psychologische Prinzip dazu bei, nicht nur die Wertunterschiede aufzuheben, sondern die untermenschlichen Instinkte „interessant" zu machen als „Konflikte" eines „freien" Menschentums gegen „gehemmtes" Menschentum. Wegen dieser Konflikte schienen sie ein besonders würdiger Gegenstand der Dichtung zu sein. Man überdeckte die Rückkehr zum Untermenschlichen mit dem Begriff der „Natur". Als Natur galt nicht mehr das Ethos, sondern die Zerstörung des Ethos. (Das gelang mit Hilfe des großen Irrtums der späteren Antike, daß „Körper" und „Geist" zwei völlig geschiedene Prinzipien oder Welten seien.) Während die Dichtung der klassischen Antike in einem Ödipus das furchtbare Walten des Schicksals anschaulich machte und die Gemüter eben dadurch reinigte, machte die psychologische Dichtung eines Werfel und Hasenclever den Ödipus-Komplex sichtbar und verschmutzte die Gemüter. Das Schicksal wandelte sich zur Rechtfertigung des Schmutzes der Seele. Wenn Werfel und Hasenclever auf antike Stoffe zurückgriffen, so taten sie es nicht, um die Stoffe zu idealisieren oder um sie naturalistisch zu behandeln, sondern es war nichts anderes als der Versuch, durch Ausbeutung des im Volke vorhandenen Respektes vor der Antike ihrem Psychologismus ein bedeutendes Relief zu geben[1]).

Das psychologistische Prinzip konnte vom Juden leichter gehandhabt werden als vom Deutschen: Es wirkte zerstörend — aber was machte es dem jüdischen Literaten, wenn er das Ethos der Deutschen zerstörte? Das war ihm nicht nur gleichgültig, sondern sogar wünschenswert; denn ein Volk, dessen Ethos zerstört ist, ein Volk, das sich nicht mehr schämt, ist assimilierbar. Ein solches Volk würde alles mit sich machen lassen. Männer und Weiber, die sich mit Negern prostituieren — welchen Grund sollten sie noch haben, den Juden irgendwelchen Widerstand zu leisten? —

Wir wenden uns nun von den prinzipiellen Mitteln zu den technischen Mitteln.

Drittens. Nachdem das jüdische Literatentum sich innerhalb des deutschen Volkes eine spezifische literarische Öffentlichkeit, die Öffentlichkeit des Feuilletons, und zwar des Feuilletons aller Parteien, geschaffen hatte, besaß es die Macht, durch Totschweigen alle die Dichtungen, die ihm unwillkommen waren, um die Wirkung zu bringen. Man „mochte" vor allem — und das war durchaus natürlich — die jüdischen Dichter, man „mochte" ferner die deutschen

[1]) Es bedarf keines Hinweises, daß mit diesen Worten kein Vorwurf gegen die echte psychologische Wissenschaft oder gar gegen Meister der Wissenschaft wie Wilhelm Wundt oder gegen die Ganzheitspsychologie erhoben werden soll. Wir haben es hier nicht mit der sauberen Wissenschaft, sondern mit der unsauberen Literatur zu tun.



Dichter, die bei jüdischen Verlegern erschienen, waren sie ja doch nach jüdischem Geschmack ausgewählt, man „mochte" schließlich die Dichter, die bei solchen Verlegern erschienen, die auch jüdische Autoren hatten, denn solche Verleger mußte man ermuntern. Man rezipierte in diesen Kreis der Würdigen endlich auch alles, was „gekonnt" war, vorausgesetzt, daß es keine „nationale" Tendenz hatte, die dem Assimilationsprinzip widersprochen hätte, und alles, was „psychologistisch" war in dem Sinne, daß es das Ethos zerstörte und das Volk für die Aufnahme alles Fremden anfällig machte.

Das Totschweigen des Gezeichneten — der säkularisierte „große Bann" (Cherem), der Ausschluß aus dem Volk Gottes, umgewandelt in den Ausschluß aus der literarischen Öffentlichkeit — wurde nicht nur von den Kritikern, sondern auch von den Verlegern befolgt. Wenn ein Dichter, den man verlegt hatte, sich später als national erwies, so wurden seine Werke zwar nicht offiziell dem Verkehr entzogen, aber sie wurden hintangestellt und verschwanden langsam. Ich habe erlebt, daß man dabei unter Umständen auch gegen die eigenen Geschäftsinteressen handelte.

Durch das Totschweigen erreichte man eine Auslese dessen, was überhaupt in die Öffentlichkeit kam, was in den Zeitschriften und Zeitungen „besprochen" wurde, was die Gespräche der literarisch Interessierten erfüllte, was in die Auslagen der Buchhändler gelangte. Diese Auslese war beherrscht vom jüdischen Geschmack und jüdischen Verständnis. So legte sich die jüdische Literatenschicht wie eine tödliche, erstickende Moosdecke über die sprießenden Keime der deutschen Dichtung; es konnte nur noch das gedeihen, was dieser Schicht in irgendeiner Weise assimilierbar war. An die Stelle der deutschen Nationalliteratur begann eine deutsch-jüdische Assimilantenliteratur zu treten.

Viertens. Aber gleichwohl gab es deutsche Dichter. Ihr Können übertraf in Wahrheit jene am Schreibtisch gezüchtete künstliche Gekonntheit der jüdischen Autoren, welche die Dichtung aller Kulturvölker durchstudierten, um zu finden, mit welcher Nachahmung sie reüssieren könnten. Jene deutschen Dichter hatte man vielleicht anfangs mißverstanden, und man bemerkte zu spät, welche undankbaren, unabhängigen deutschen Charaktere man am toleranten jüdischen Busen großgezogen hatte. Oder aber man hatte ihnen zwar den Zutritt zum Publikum mit Erfolg gewehrt, aber diese Deutschen, nicht totzukriegen, hatten in jenem großen Teil des deutschen Volkes, der nicht von der Öffentlichkeit des jüdischen Feuilletons erfaßt wurde, eine Gemeinde gefunden und begannen durch ihre Gemeinde zu wirken. Hier genügte das Mittel des Totschweigens nicht mehr, hier mußte der deutsche Feind bekämpft werden. Dieser Kampf wurde mit dem Mittel der Diffamierung, der Entwertung geführt. Es war gleichsam der säkularisierte kleine Bann[1]).

Da die Struktur dieser Methoden, unbotmäßige deutsche Dichter öffentlich zu diffamieren, sich durch eine allgemeine Umrißzeichnung nicht hinreichend ver-

[1]) Kolbenheyer, Amor Dei, S. 242: „Der kleine Bann aber erniedrigte, verdächtigte; ein jeder konnte die Demut des Sünders erwarten, an den Triumph der Synagoge glauben. — Beugte sich dann der Sünder nicht, so war sein Name sattsam mit Kot beworfen und schändlich zertreten, und hundert Lügner hatten sich über ihm vor Gott gerühmt. Nichts Großes hing mehr an seinem Klang."



deutlichen läßt, wollen wir zwei Fälle so, wie sie geschehen sind, darstellen, die beiden berühmten Fälle Hans Grimm und E. G. Kolbenheyer. Wir wählen diese Fälle, da sie nicht von den groben jüdischen Literaten der Berliner Judenpresse, die noch gleichsam im Kaftan durch die deutsche Literatur schritten, gemacht wurden, sondern vom Literaturblatt der „Frankfurter Zeitung", das als vorurteilsfrei und sehr tolerant galt, und das nicht nur den Kaftan schon vor langen Jahren selbstverständlich abgestreift, sondern auch den wallenden Demokratenbart von Anno 48 zu einem eleganten gallischen Literatur-Spitzbärtchen gestutzt hatte.

Hans Grimm hatte schon vor dem Kriege durch seine Südafrikanischen Novellen Aufsehen erregt. Daß er sehr viel „konnte", war unbestreitbar. Man ließ ihn also gelten als Spezialisten für Südafrikanisches. Auch die „Frankfurter Zeitung" nahm gern seine Mitarbeit an, wenn er über südafrikanische Dinge und anderes schrieb. Da erschien nun aber 1926 sein großer Roman „Volk ohne Raum". Wie verhielt sich die „Frankfurter Zeitung" zu dieser Überraschung durch ihren Mitarbeiter, dessen frühere Arbeiten sie — offenbar verkannt hatte? Man war nicht wenig neugierig. Diesem Schriftsteller das „Können" zu bestreiten, war nicht mehr möglich. Wie also? Man ließ die Besprechung des großen deutschen Zeitromans abfassen — nicht von einem Großrabbiner der deutsch-jüdischen Literatur, sondern — von einem unbedeutenden Literaten des Berliner Romanischen Cafés, der sonst für das „Berliner Tageblatt" Kabarett-Besprechungen lieferte. Allerdings hatte dieser Journalist, der über Hans Grimm die Kritik für das angesehenste deutsch-jüdische Blatt schrieb, einen Ruhm: Else Lasker-Schüler, die jüdischeste Dichterin des gesamten Weltjudentums, eine Glanznummer des Romanischen Cafés, hatte diesen Max Herrmann-Neiße einmal im Feuilleton einen „Grünen Heinrich" der neuen Zeit genannt[1]). Er bestritt die Kunst Hans Grimms nicht — eine Enthaltsamkeit, die ihn Mühe gekostet hat, die aber in diesem Falle notgedrungen war —, jedoch beklagte er die „Tendenz" des Werkes und warnte vor ihr. „Gekonnt" war das Werk wohl, aber weil es national war, war es „gekonnte Barbarei". Von da an war Hans Grimm als Feind signalisiert und wurde dementsprechend behandelt.

Aber außer Hans Grimm gab es auch E. G. Kolbenheyer. Dieser hatte als Student, seinen philosophischen Interessen folgend, eine Giordano-Bruno-Tragödie geschrieben, deren Aufführung in Prag die k. und k. Monarchie aus katholischen Gründen verhindert hatte. Als Erstling seines epischen Schaffens brachte er dann seinen bekannten Spinoza-Roman bei Georg Müller in München heraus. Einen solchen Kolbenheyer ließ man sich gefallen. Man konnte ihn freundlich behandeln. Da erschien aber, noch vor dem Kriege, der Roman „Monsalvatsch". Das war ein Mißton in der Harmonie der Assimilation. Man tadelte das Werk. Aber man war weitherzig, Eskapaden sind gestattet. Nach dem Kriege erschien der „Paracelsus". Die überragende Bedeutung dieses Werkes wurde vereinzelt auch auf jüdischer Seite anerkannt, aber man wußte im allgemeinen wenig damit anzufangen. Man ließ es auf sich beruhen. Dann aber erschien das „Lächeln der Penaten", es erschienen Aufsätze Kolbenheyers wie der über „aufgeklärten Natio-

[1]) In „Wer ist's?" Ausgabe VIII schrieb er von sich: „Lieblingsbeschäftigung: Theater. Bin immer auf der Suche nach einer Existenzmöglichkeit."



nalismus". Seine Stellung gegen die jüdische Assimilation wurde deutlich. Der Mann war gefährlich. Man holte sich nunmehr — wiederum einen Goi, die Hinrichtung zu vollziehen. Ernst Glaeser — blonder Typ, nachmals in allen Prospekten und Beilagen seines Verlages abgebildet, um zu beweisen, daß eines der schamlosesten Bücher der republikanischen Zeit: „Jahrgang 1902" nicht von einem Juden geschrieben wurde, sondern deutsches Erzeugnis sei — Ernst Glaeser griff weniger zaghaft zu als der kleine Mann aus dem Romanischen Café. Er bestritt, Dreistigkeit im Blick, die künstlerischen Fähigkeiten Kolbenheyers: „Teutschtümelei", „ehrlicher Zorn eines Kleinstädters, dem die Ideale verstauben", „die Zeit und ihre Philosophie werden popularisiert für das deutsche Bildungsideal der Menschen von 1910" usw. — dies war der Ton, mit dem der literarische Proselyt unter dem Beifall des Synedrions auftrat. Es war zweifellos bewußte Niederträchtigkeit, angefertigt von einem Goi für jüdische Interessen. Ihm wurde gedankt: Glaeser stieg empor zum Dramaturgen des Frankfurter Senders und war bis zum Frühjahr 1933 ein großer Mann im deutschen Geistesleben.

Im ersten Fall wurde die Entwertung dadurch vorgenommen, daß man dem Dichter, der nach einer reichen Jugend einen großen Teil der Erde mit offenen Sinnen bereist hatte, „nationale", also „reaktionäre", gegen den „Fortschritt" und den „Frieden" gerichtete politische Tendenzen vorwarf, Vorwürfe, konstruiert aus dem Gesichtsfeld eines in dem engen Zirkel des jüdischen Großstadt-Feuilletons dahinlebenden Menschen. Im zweiten Fall wurde es so gemacht, daß man bei dem Dichter in höhnisch bedauerndem Gönnerton von oben herab ehrliches Bemühen, aber Unfähigkeit feststellte, aus dem Gesichtsfeld eines Fünfundzwanzigjährigen, dessen Gehirn offensichtlich noch nicht entwickelt genug war, den Tiefsinn eben des Dichters zu erfassen, gegen den man ihn losließ. Man bemerkt: Als sich erwiesen hatte, daß die politische Diffamierung bei ästhetischer Schonung nicht mehr verfing, ging man — koste es was es wolle — dazu über, das Politische zu verschweigen und den Gegner ästhetisch zu entwerten. Und zu gleicher Zeit verfocht man im Leitartikel die — Objektivität der Wissenschaft.

Wir fassen zusammen: Die Durchsetzung des Judentums in der deutschen Literatur erfolgte mit Hilfe einer rein formalistischen Kunstauffassung und eines psychologistischen Ideals. Der Formalismus ließ sich sowohl gegen den Nationalismus wie für den Kommunismus verwenden. Der Psychologismus zerstörte das Ethos derer, die man zwingen wollte, das Judentum körperlich, seelisch und geistig aufzunehmen. Widerstrebende Dichter suchte man durch Totschweigen nicht zur Wirkung gelangen zu lassen. Wo das mißglückte, setzte eine Entwertung sowohl mit politischen wie ästhetischen Argumenten ein, und zwar mit einer Argumentation, der es nicht auf Wahrheit, sondern auf Wirkung ankam. Die schmutzigeren Arbeiten ließ man dabei möglichst durch honorierte Gojim verrichten.

4.

Über diese Mittel hinaus gab es noch zwei allgemeine Erscheinungen von geschichtlicher Bedeutung, die der jüdische Literat für seinen Assimilationskampf in Deutschland einsetzen konnte: Das Tabu des Judentums und die Galuth.

Erstens. Die Rücksichtnahme auf Kranke, Verletzliche und Schwächere ist ein liebenswürdiger Zug der menschlichen und selbst schon der tierischen Natur. Der Ursprung der menschlichen Rücksichtnahme ist sicherlich religiöser Art: Der Leidende ist ein Gezeichneter, er steht unter der Hand der Gottheit. Man begegnet ihm mit Scheu. Daher übertragen sich Tabu-Gefühle auf den Leidenden. Man tötet ihn nicht, obwohl das das Nützlichere wäre, man tut ihm keinen Schmerz an, man schont und schließlich man hilft ihm. (Doch das Helfen hat schon wieder andere seelische Ursachen. Nützlichkeits-Erwägungen treten hinzu.) Was für den Leidenden überhaupt gilt, gilt unter bestimmten Bedingungen auch für den minderen sozialen Rang.

Solange soziale Unterschiede in Kraft und selbstverständlicher Anerkennung stehen, verletzt es niemand, wenn man ihn nach seinem Stande anspricht und behandelt, etwa den Unfreien als Unfreien. Es ist die natürliche Ordnung, eine andere kennt man nicht. Von dem Augenblick an aber, wo fiktiv der soziale Unterschied aufgehoben worden ist, würde man den Freigelassenen verletzen, wenn man ihn als Unfreien anspräche oder behandelte. Um den Freigelassenen, der ja nicht wirklich frei, sondern nur formal frei ist, nicht zu verletzen, scheut man sich, in seiner Gegenwart auf „natürliche" Weise von Unfreien und Sklaven zu sprechen. Es könnte ihn, da er tatsächlich doch die unfreie Vergangenheit in seiner Seele, in seinem Gebaren und in seinem Verhältnis zu andern mit sich trägt, verletzen. Man kann diesen Vorgang in den mannigfaltigsten sozialen Verhältnissen beobachten.

Noch im achtzehnten Jahrhundert war es selbstverständlich, einen Juden als Juden zu bezeichnen. Auch Lessing konnte, und zwar zur Verteidigung der Juden, sehr unbefangen den Juden neben den Christen stellen. Sobald sich aber die rechtliche und, zum Teil schon vorher, die gesellschaftliche „Emanzipation" des Judentums, die Entlassung der Juden aus dem Mancipium, aus der Unfreiheit unter dem Leitwort der Humanität durchsetzte, mußte man auf die Empfindungen der Emanzipierten, der Freigelassenen, Rücksicht nehmen: Es war shocking, verletzend, peinlich, in ihrer Gegenwart das Mancipium, also in diesem Falle: das Judentum des aus dem Judentum Entlassenen zu beachten. In Gegenwart eines Juden konnte man unmöglich auf die natürliche Weise, so wie man „unter sich" von dergleichen sprach, vom Judentum sprechen. Denn dem Anspruch nach war der Jude nun nicht mehr Jude, sondern „Mensch", obwohl er der Wirklichkeit nach der Jude blieb, der er von Anfang an war. Die Emanzipation war nur eine Fiktion. Eben daher entstand eine Scheu, daran zu rühren. Wirklichkeiten sind fest, Fiktionen sind zerbrechlich. Es galt als „human", die biologische und geschichtliche, die religiöse und soziale Tatsache des Judentums nicht anzuerkennen. Es galt als „inhuman", von dieser Tatsache Kenntnis zu nehmen, wenigstens sobald Juden zuhörten. Unter der Herrschaft der Weimarer Republik war es so weit gekommen, daß allein schon die Feststellung, daß einer ein Jude sei, als straffällige Beleidigung galt. Das Judentum war völlig tabu geworden, und der Staat wachte über das Tabu.

Diese Tabu-Atmosphäre beförderte die Absicht der Assimilation. Darum ließen alle Assimilanten es sich angelegen sein, sie aufrechtzuerhalten und auszubreiten.

Ein Zionist wie Moritz Goldstein ging ihnen auf die Nerven, und sie bemühten sich, ihn zu verkleinern. Wo immer jemand ein Werk der Literatur „jüdisch" nannte, machte er sich sittlich unmöglich. Es setzte — nicht etwa im Interesse des Judentums, sondern im moralischen Interesse der beleidigten Humanität — eine Ächtung des Sünders ein, der das Tabu verletzt hatte[1]). Ihn mit allen Mitteln zum Schweigen zu bringen, mit geistigen und materiellen Mitteln, war der Gottheit, die den Namen Menschlichkeit trug, wohlgefällig.

Nachdem nun diese Atmosphäre einer merkwürdigen säkularisierten Sakralität das Judentum unberührbar gemacht hatte, konnten die Juden leicht genug diesen Vorteil ausnutzen. Sie konnten den Kampf gegen die jüdische Assimilation allein schon dadurch lähmen, daß sie in jeden deutschen Arbeitskreis einen Juden hineinschoben. In der Tat: die Anwesenheit eines einzigen Juden genügte, denn in seiner Gegenwart durfte kein Wort über das Judentum fallen, er war tabu und mit ihm sein ganzes Volk. Möglichst mußte dieser Jude ein „feiner", ein „edler" Jude sein, ein Jude von Verdienst. Denn die Verletzung eines solchen mußte als besonders anstößig, als moralische Roheit empfunden werden. Es genügte auf jeder deutschen Redaktion, in jedem literarischen Verein, in jedem literarischen Arbeitskreis die Anwesenheit, ja die Mitgliedschaft eines einzigen Juden, um die ganze Arbeitsgruppe in den Bannkreis des Tabu zu ziehen und damit die Abwehr des Judentums lahmzulegen. Es muß betont werden: gerade die Anwesenheit des verdienstvollen und edlen Juden übte die stärkste Kampfwirkung aus. Wir beobachten, daß sich im Gefolge des edlen Juden alsbald weniger edle Juden einschoben, denn, um den rezipierten und nun einmal vorhandenen edlen Juden nicht zu verletzen, konnte man den unedlen nicht mehr ablehnen. So sehen wir die Erscheinung überall sich wiederholen, daß, wo erst ein Jude eingedrungen war, bald eine ganze Schar von Juden nachrückte und die Deutschen vergrämte, die sich zurückzogen, sofern sie noch reinerer Empfindungen fähig waren. Vom Hamburger Literarischen Verein ging ein Witzwort, das Detlev von Liliencron zugeschrieben wurde: Dieser Verein heiße deshalb der literarische, weil darin nur noch ein einziges „Liter arisches" Blut vorhanden sei.

Von jüdischer Seite hat man oft spöttisch gefragt, wie man denn in den verhältnismäßig wenigen Juden eine Gefahr sehen könnte? Wie schwach, rief man pathetisch aus, müsse sich der Deutsche fühlen, daß er die wenigen Juden fürchte! Diese Frage übersieht (ungeachtet der Tatsache, daß aus den „wenigen" Juden mit der Zeit sehr viele geworden waren) das Tabu. Ein ganzer Verlag, eine ganze Schriftleitung konnte mit Hilfe des Tabu durch einen einzigen Juden sturmreif gemacht werden. Es genügte, daß der eine Jude — möglichst ein edler — ein humanitär gekränktes Gesicht machte, wenn von Juden die Rede war. Er brauchte nur an die Humanität zu appellieren, um den Partner sofort mit Hilfe der reinsten und heiligsten Gefühle außer Gefecht zu setzen. Er selbst, der edle Jude, verlor dabei nichts von seiner moralischen Kampfkraft, von seiner

[1]) So drohte einmal ein jüdischer Kunde seinem Buchhändler, er werde nicht mehr bei ihm kaufen, wenn er die Literaturgeschichte von Adolf Bartels nicht vom Ladentisch nehme und unsichtbar mache. Man nehme dazu auch die hübsche Geschichte von Rückerts Gedicht, die ich in meiner „Literatenwäsche" S. 76 aufbewahrt habe.



„Penetranz". Wer das Tabu verletzte, war der Unreine, der Frevler; der Verletzte jedoch war Schutzbefohlener der (säkularisierten) Gottheit.

Es ist hier anzumerken, daß die Juden dieses Tabu nicht nur mit moralischen, sondern auch mit wirtschaftlichen und politischen Mitteln aufrechtzuerhalten suchten. Verletzte ein Schriftleiter das Heiligtum, so wurde seine Entlassung gefordert, es sei denn, daß er sich mit einer Entschuldigung — möglichst mit einer geschriebenen — beschmutzte, die ihn im Kampfe gegen das Judentum für alle Zukunft unbrauchbar machte. Drang man nicht gleich mit der Forderung durch, so drohte man, der Zeitung oder Zeitschrift die Anzeigen zu entziehen. Als unter den sonderbaren Verhältnissen der Weimarer Republik ein Jude Polizeivizepräsident von Berlin geworden war, wagten große nationale Zeitungen nicht, das Tabu anzutasten. Nicht nur der Polizeivizepräsident, auch sein korrupter Bruder war tabu. Man wußte in den Schriftleitungen: der jüdische Polizeivizepräsident würde seine amtliche Macht einsetzen, um die beleidigte Gottheit der Humanität zu rächen. Hatte dieser selbe Polizeivizepräsident — die Nationalsozialisten als die einzigen, die ihn zu bekämpfen wagten, pflegten ihn den „Isidor" zu nennen — sich doch in einer Vorlesung an der jüdischen Hochschule zu Berlin gerühmt, den Antisemitismus aus der deutschen Polizei ausgetrieben zu haben.

Hieraus versteht man, daß das Judentum ein Interesse daran hatte, Stiftungen und Stipendien auch für die Gojim zu errichten und Wohltaten aller Art auszuteilen: Diese der humanitären Gottheit dargebrachten Opfer lohnten sich: Die Gottheit erwies sich dankbar, indem auf solche Weise das Tabu verstärkt wurde. Es wäre eine unerträgliche Roheit gewesen, an einem Wohltäter das Tabu zu verletzen. Welche seelischen Konflikte daraus entstanden sind, Konflikte zwischen nationaler Pflicht und persönlicher Dankbarkeit, ist bekannt.

Wer wagt zu behaupten, daß Zustände „natürlich" oder auch nur erträglich seien, in denen die edelsten Motive der Seele, in denen Wohlwollen, Güte, Hilfsbereitschaft, Dankbarkeit usw. sich in Eiter verwandeln? Hier bildete sich ein Krankheitsherd, der beide Völker vergiften mußte.

Das Tabu bewirkte, daß es dem Schein nach überhaupt keine jüdischen Literaten und keine jüdische Literatur in Deutschland gab. Die Wissenschaft wagte nicht daran zu rühren, und wo sie es doch tat, tat sie es mit einer Ehrfurcht, die den Zorn der Gottheit sogleich besänftigen sollte.

Der Name dieses Tabu war: die Geistesfreiheit.

Zweitens. Das jüdische Volk lebt in der Zerstreuung, in der Fremde unter nichtjüdischen Völkern. Sie nennen es: in der Galuth, und dieses Wort ist unübersetzbar. Die Galuth ist nicht zu vergleichen mit einer christlichen Diaspora oder mit dem Auslandsdeutschtum und dergleichen Erscheinungen. Die Galuth gibt die Möglichkeit eines gemeinsamen Handelns über alle Völker- und Staatsgrenzen hinweg. In der Literatur führte das zu folgenden Ergebnissen.

Jüdische Schriftleiter in den Vereinigten Staaten von Amerika, in Großbritannien, in Frankreich, in Belgien, in Holland, in Schweden, in Dänemark, in Rußland usw. lesen und beachten deutsch-jüdische Zeitungen, Zeitschriften und Bücher; denn sie verstehen alle deutsch, weil das Jiddische ihre Muttersprache ist und weil sie Heinrich Heine in der Ursprache lesen. Durch die jüdische Literatur,

noch mehr durch Heinrich Heine sind die Juden an die deutsche Sprache gebunden. Man macht sich gewöhnlich nicht klar, welche geistige und politische Bedeutung für die Juden die Tatsache hat, daß der größte Schriftsteller, den es unter ihnen in der Galuth gegeben hat, und jedenfalls der einzige, der den Juden von heute noch allgemein zugänglich ist, in deutscher Sprache dichtete. Heine ist für die Juden, was Goethe für die Deutschen, Dante für die Italiener: er integriert das moderne jüdische Volk in der Galuth. Ob Assimilanten oder Zionisten, sie alle haben die Verse Heines im Kopfe. Heine gibt ihrem Geiste die Richtung. Ein im vollen Sinne des Wortes „gebildeter" Jude muß Heine im Urtext lesen können. Eben damit aber sind die Juden an die deutsche Sprache und an eine bestimmte Epoche der deutschen Geschichte gebunden. Eben darum geht ihre ganze literarische Aggressivität auf die deutsche Sprache und Literatur, die die Sprache und Literatur ihres größten „Dichters" ist. Man mache sich klar, was das bedeutet, und ermesse die innere Unseligkeit der dadurch gegebenen Verkettung jüdischen Geistes und deutscher Sprache. Denn um des jüdischen Ruhmes willen sollen wir glauben, daß Heine ein deutscher Dichter gewesen sei, und das ist er nicht gewesen. Er war ein jüdischer Kämpfer. Es gibt nichts Verkehrteres, als den großen jüdischen Kämpfer mit den spitzen Geschossen, mit der jüdisch innervierten Sprache, neben die beiden hohen Gestalten Goethes und Schillers als Dritten zu stellen. Welch eine tendenziöse Unempfindlichkeit, diese drei immer wieder zusammen zu nennen! Dennoch, die Tatsache, daß Heine vorwiegend deutsch sprach und schrieb, heftet die Juden an das Deutsche.

Die deutsche Judenpresse bildet, und das hängt nicht zuletzt mit Heinrich Heine zusammen, eine der großen Verbindungen des Weltjudentums, durch sie verkehren die Juden aller Welt miteinander. Natürlich verfolgen sie in den amerikanischen, englischen, französischen usw. Zeitungen, an denen sie arbeiten und mitarbeiten und in deren Betrieb sie, kraft des Tabu, die Atmosphäre bestimmen, dieselbe Literaturpolitik und Kulturpolitik wie die deutsche Judenpresse. So machten sie ihre Wassermann, Kerr, Werfel usw. zu „Weltberühmtheiten". Der Ruhm in New York und in Paris warf dann, zuweilen durch Telegramme, seine Strahlen nach Deutschland zurück und wurde dem deutschen Volke nachdrücklich vorgeführt. Alfred Kerr etwa glänzte im „Berliner Tageblatt" mit dem Beifall, den er in einem (wohl zumeist von Juden) „dichtgefüllten" Saal in Paris gefunden hatte, und man sparte nicht mit der Aufzählung berühmter Franzosen (nicht zum wenigsten jüdischen Geblütes), die dem Vortrag durch ihre Anwesenheit erhöhten Glanz verliehen. Oh, Alfred Kerr wußte im Feuilleton des „Berliner Tageblattes" denen wieder zu schmeicheln, die ihn geehrt (oder was dasselbe war: ihm geschmeichelt) hatten. Genau so wie die französischen Juden in Paris die Abgesandten aus Berlin erhöhten, erhöhten die deutschen Juden in Berlin die Abgesandten aus Paris. Auf diese Weise machte man jüdische Literaten gewissermaßen zu außenpolitischen Werten, zu moralischen Devisen. Die deutsch-jüdischen Zeitungen fingen auch ihrerseits die literarischen Signale der Juden von Paris, London usw. auf. Da die Autoren nach der Sprache, in der sie schrieben, und nach ihrer Staatszugehörigkeit eingereiht werden, blieb es durchaus verdeckt, wie ein und dasselbe Judentum durch die mannigfaltigen nationalen Literaturen hindurch

in der gleichen Richtung wirkte. Noch heute tun sich die emigrierten jüdischen Schriftsteller und ihre literarischen Proselyten in der Emigration als die wahre deutsche Literatur und Zivilisation, die sie — nie gewesen sind.

Die Folge der geschilderten Verhältnisse ist, daß die deutsch-jüdische Literatur, die von jüdischen Schriftleitern, jüdischen Verlegern und Verlagsmitarbeitern in der Galuth propagiert wird, in „alle Kultursprachen" übersetzt und in allen Buchhandlungen des Auslandes ausgelegt wird. Die jüdischen Literaten erscheinen vor den andern Völkern, die es nicht anders wissen, als die deutschen Dichter, während man von den wirklichen deutschen Dichtern außerhalb der deutschen Gemeinden entweder nichts oder nur durch persönliche Bemühungen etwas erfährt. Es war dahin gekommen, daß ein so mäßiger Literat wie Lion Feuchtwanger, dem die Frankfurter Zeitung in ihrer Sorge um das Niveau ehrlicherweise nur einen mittelmäßigen Rang zuschrieb, einer der im Auslande am meisten verbreiteten „deutschen" Autoren wurde. Erst auf dem Weg über das Ausland wurde er dann auch in Deutschland selbst „berühmt". Überall galt und wurde, nein: wird von holländischen, französischen usw. Literaturgeschichtlern der Verfasser des „Jud Süß" und ähnlicher jüdischer Zweckromane als hervorragender deutscher Autor ausführlich behandelt. Aus so schmutziger Quelle schöpft das Ausland sein Wissen über den deutschen Geist und — über angebliche deutsche Zustände.

Nun läßt sich allerdings jüdische Literatur leicht in alle sogenannten „Kultursprachen" übersetzen. Unsere echtbürtige Dichtung wurzelt so sehr im deutschen Volkstum, daß man sie nicht leicht daraus loslösen und in eine andere Sprache verpflanzen kann. Man kennt die Unmöglichkeiten einer Übersetzung griechischer Tragödien in andere Sprachen, und da handelt es sich noch um Werke, die uns innerlich nahestehen. Man weiß, wie schwer es ist, einen Cervantes, ja selbst einen Dickens ins Deutsche zu übersetzen. Sie sind so sehr Ausdruck eines bestimmten Volkstums in einem bestimmten Zeitalter, d. h. in einem bestimmten Entwicklungszustand, daß man sie nicht einfach nach dem Lexikon übersetzen kann. Es bedarf schon der tiefsten Einfühlung und eigner gestaltender Kraft, um die Übersetzung zwar nicht zu einem Ersatz des Originals, aber zu seiner Entsprechung in einer anderen Sprache zu machen. Die deutsch-jüdischen Romane eines Wassermann, eines Feuchtwanger oder des jüdisch assimilierten Heinrich Mann jedoch sind in einer ganz anderen Weise konzipiert. Sie sind gar nicht ursprünglich mit der deutschen Sprache verbunden. Sie hätten ebensogut von vornherein in der englischen, französischen, schwedischen und in jeder anderen „Kultursprache" geschrieben werden können. Sie sind in der Übersetzung genau so gut und vollkommen lesbar wie im Original. Denn in dem Original ist nichts, was etwa bei der Verpflanzung in ein anderes Volkstum verlorengehn oder auch nur mißverstanden werden könnte. Die Sprache ist nur das zufällige Gewand dieser Werke. So haben wir denn seit dem Weltkriege die Erscheinung des jüdischen Allerweltsromans, der, leicht übersetzbar, überall gekauft und überall gelesen wird, wo Juden, unter dem Schutz des Tabu, ihre literarische Propaganda treiben. So entstehen gewisse moderne „Welterfolge" der Literatur.

Das führte von selbst dazu, daß jüdische Schriftsteller ihre Macht in der Galuth ausnutzten. Emil Ludwig sowohl wie Lion Feuchtwanger schrieben ihre Werke

sofort für die Übersetzung in verschiedene Sprachen, und es wurde ein Mittel der Verlagspropaganda, anzukündigen, daß das neueste Werk Emil Ludwigs (es war, wenn wir nicht irren, die Biographie Jesu Christi — auch von dieser res divina konnte er die geldgierigen Finger nicht lassen, und das war zweifellos von seinen Dreistigkeiten die größte — „in neun Sprachen zugleich" erscheinen würde[1]). Hieraus ergaben sich Bestrebungen, eine internationale Literatur zu schaffen, die, allen „Kulturvölkern" zugänglich, in allen „Weltsprachen" und in mehreren Kleinstaatsprachen zugleich ausgegeben wurde. Man suchte diese Bestrebungen, die ein großes Geschäft in Aussicht stellten, durch Preisausschreiben für den „besten Roman der Welt", im Stile der Schönheitskonkurrenzen für Miß Amerika, Miß Europa usw. zu fördern. Noch jüngst erließ der Verlag James B. Pinker and Son in London gemeinsam mit dem Verlag Eric Pinker and Morrison in New York ein Preisausschreiben „für den besten Roman der Welt". An dem Wettbewerb hatten sich die Schriftsteller aus Amerika, England, Frankreich, Deutschland, Italien, Spanien, Dänemark, Norwegen, Schweden, Finnland, Ungarn, der Tschechoslowakei und Holland beteiligt. Für jede Sprache war eine Jury bestimmt worden, die das beste Buch auszuwählen hatte. Eine Londoner Hauptjury unter dem Vorsitz von Hugh Walpole hat die beste Katze aus dem Tohuwabohu der Manuskripte herausgefischt. Den Preis trug die ungarische Jüdin Jolanda Földes davon. „Wie bereits gemeldet, ist auch unter den aus verschiedenen Ländern eingereichten Büchern in deutscher Sprache von dem deutschen Preisrichterkollegium, das unter dem Vorsitz von ... in Luxemburg tagte, der Roman eines jüdischen Schriftstellers, nämlich ‚Das fehlende Kapitel', von Paul Neubauer, als bestes Werk ausgewählt worden."[2]) So endete das literarische Olympia der beiden eifrigen Pinker in London und New York mit zwei phantastischen jüdischen Siegen: sie schlugen die Autoren aller übrigen Nationen knockout.

Gelang es den Juden, durch das Tabu den Völkern die Assimilation aufzuzwingen, so gelang es ihnen durch ihr zwischenvölkisches und übervölkisches Leben in der Galuth, ihrer Literatur eine „Weltgeltung" zu erringen, die durch den „objektiven" Wert derselben nicht gerechtfertigt ist.

5.

Wir waren ausgegangen von der entscheidenden Bedeutung, die der deutsch-jüdische Kulturkampf nach dem Zeugnis jüdischer Schriftsteller für das Welt-

---

[1]) Emil Ludwigs Napoleon-Biographie, die nicht die Taten des Heerführers und Staatsmannes darstellen will, sondern den „Menschen" Napoleon, so wie ein Emil Ludwig ihn begreift und wie es die Neugier des kleinen Lesers reizt, hatte 1932 eine „Gesamtweltauflage" von 815000 Stück. In Deutschland waren 189000 gedruckt worden, in der übrigen Welt 626000. Übersetzungen waren laut Angabe des Verlages erschienen in: „Amerika, Arabien, Dänemark, England, Finnland, Frankreich, Griechenland, Holland, Italien, Katalonien, Palästina, Polen, Rumänien, Schweden, Spanien, Tschechoslowakei, Türkei, Ungarn." Der Verleger druckte, zweifellos mit stillem Hohn, im Prospekt von 1932 begeisterte Besprechungen dieses saloppen Buches sowohl aus den „Times" wie auch dem „Berliner Lokalanzeiger" (Deutschnational) und der „Germania" (Christliche Volkspartei) ab. Welch eine Düpierung der Welt durch einen dreisten Macher!

[2]) Jüdische Zeitung, Breslau, Nr. 40, vom 23. Oktober 1936.

judentum hatte. Würde die Assimilation gelungen sein, so wäre der Zionismus „widerlegt", zum mindesten überflüssig geworden. Denn die Assimilation erlaubte ja dem „deutschgewordenen" Juden, seine jüdische Religion — man bezeichnete sie gern mit einem christlich klingenden Ausdruck als „jüdischen Glauben" oder „jüdische Konfession" — beizubehalten. Assimilation bedeutet ja: Anerkennung des Volljuden mitsamt seiner Religion und seinen Sitten und Bräuchen, mit Haut und Haar als Deutschen. Georg Bernhard lehrte in einem Interview,[1]) daß gerade ein echter, seines Judentums bewußter Jude auch ein besserer Deutscher sein könne als ein Jude, der sein Judentum abzulegen sich bemühe. Georg Bernhard machte das stille Ziel der Assimilation laut: Der echtere Jude ist der wahrere Deutsche, woraus denn folgte, daß der wahre Deutsche sich bemühen müsse, jüdisch zu sein. Zu den Lieblingswendungen der jüdischen Presse gehörte das Wort vom „wahren Nationalismus", den sie dem „einseitigen" Nationalismus der Nationalisten gegenüberstellten.

Es war nahe daran, daß das assimilatorische Experiment gelang. Der staatliche Apparat war eine Zeitlang von den Juden erobert. Und wenn sie auch nach der Ermordung Rathenaus „in die zweite Linie zurücktraten", so waren sie darum politisch nicht minder einflußreich. Der Ministerpräsident Braun hörte auf den Präsidenten Dr. Weismann (den Schwiegervater Alfred Kerrs), der Preußische Innenminister Severing war in der Hand seines zionistischen Staatssekretärs. Die literarische Öffentlichkeit wurde vom Judentum beherrscht. Maurice Martin du Gard fragte in den „Nouvelles Littéraires" vom 5. März 1932 spöttisch: „Und diese Rassereinen [in Deutschland], die Wahren aller Wahren, warfen mir vor: ‚In Frankreich sprechen sie nur von unseren jüdischen Schriftstellern, wenn nicht von Remarque, von Renn, von Johannsen, die Kommunisten sind' — Juden, d. h. für sie Defaitisten und Dekadente: Stefan Zweig, Wassermann, Max Brod, Alfred Döblin, Georg Kaiser, Leonhard Frank, Ernst Toller, Emil Ludwig. ‚Nun wohl', kann ich diesen Rassereinen nur antworten, ‚nennen Sie mir deutsche Schriftsteller, die nicht jüdisch sind!'" Und er dankt diesen jüdischen Schriftstellern für den moralischen Verrat: „Die Zahl der Juden unter den hervortretenden Persönlichkeiten Deutschlands wächst ständig. Sie sind uns Franzosen sehr nützlich: Als kritische Geister, als ausgezeichnete schnelle Kommentatoren der Menschen und der Ereignisse deuten sie uns wunderbar vieles, was uns entgeht. Ich persönlich habe stets viel über Deutschland erfahren dank den deutschen Juden." Nur eines hatte Maurice Martin du Guard von den „ausgezeichneten schnellen Kommentatoren der Menschen und der Ereignisse" nicht erfahren, und zwar das eine, auf das es allein ankam: Als die Juden laut zu triumphieren begannen, war der Unwille aus der Tiefe des deutschen Volkes zum Zorn geschwollen, und der Zorn hatte sich zum Gegenstoß gehärtet.

Wie sahen jene Vorgänge vom Deutschtum her aus? Zu den Eigentümlichkeiten unserer Geschichte gehört die zeitweilige Überfremdung unseres geistigen Lebens. Immer wieder hatten sich die Deutschen mit einer fremden Geisteshaltung, getragen von einer fremden Sprache, auseinanderzusetzen.

[1]) Mit dem Redakteur der Pariser jüdischen Tageszeitung „Hojnt". Vgl. Jüdische Zeitung für Ostdeutschland Nr. 4, vom 25. Januar 1929.



Die erste Überfremdung war die römische, zuerst als eine römisch-heidnische, dann als eine römisch-christliche. Jene wurde überwunden durch die Waffen, diese durch drei Mächte: erstens durch die deutsche Laienfrömmigkeit, die sich sehr von dem magisch verstandenen Tauf- und Sakramentschristentum unterschied und die aus einer Erschließung des deutschen Gemütes durch die Gestalt des Christ hervorblühte. Zweitens durch die mittelhochdeutsche Dichtung, die im Nibelungen- und Gudrunliede sowie in Wolframs „Parzival" zu einer Höhe emporstieg, die von der alten römischen Dichtung nie erreicht worden war (denn diese war stets im Banne Homers und der griechischen Tragiker und Lyriker geblieben). Drittens durch die deutsche Predigt, die zwar noch nicht das Latein aus Kirche und Schule vertrieb, die aber neben der dichterischen Ausbildung der Sprache und des Geistes auch eine wissenschaftliche Ausbildung derselben immerhin anbahnte.

Die zweite Überfremdung war die französische, die mit den Strahlen des Sonnenkönigs in Deutschland eindrang. Die Sprache des Reiches und der Kirche war die lateinische gewesen. Die Sprache der absoluten Monarchie und der Philosophie war die französische. Man gewöhnte sich französisch zu sprechen, und durchsetzte die deutsche Sprache mit französischen Wörtern. Aber gefährlicher war, daß man in der Philosophie an spezifisch französische Ideen anknüpfte und daß man in der Dichtung die französische Form nachahmte. Hier erhob sich mit Klopstock, Lessing, Herder der berühmte Gegenstoß, der dann zur Höhe der klassischen deutschen Dichtung und der deutsch-idealistischen Philosophie emporführte. Wie einst im Mittelalter reizte gerade der Kampf mit dem fremden Geiste die eigene Kraft.

Die dritte Überfremdung war die jüdische, deren geschichtliche Gelegenheit der denaturierte Liberalismus, die entscheidungsscheue Objektivität und die verantwortungslose Neutralität des neunzehnten Jahrhunderts war. Die Gefahr kam auf leiseren Sohlen als einst die römische, die mit den klirrenden Waffen der Legionen, dann mit lateinischen Predigern auftrat, als die französische, die mit den französischen Diplomaten, Offizieren und Literaten nach Deutschland kam oder auch von den Deutschen aus Paris geholt wurde. Die Gefahr kam diesmal nicht in einer fremden Sprache, sondern im Gewande der eigenen Sprache. Aber das feinere Ohr verspürte doch, daß von den jüdischen Literaten nur eine scheinbar deutsche Sprache gesprochen wurde. Eine Untersuchung der deutsch-jüdischen Literatur auf das Sprachliche hin zeigt, daß das Judendeutsch einer anderen Innervation, einem andern Gestus, einem andern Klang, einem andern Verhältnis zu Bild und Abstraktion, einem andern Gemüt entstammt. Solange die jüdischen Dichter noch ihren Ehrgeiz in der Nachahmung vorgebildeter deutscher Sprach- und Dichtformen suchen, fällt die Diskrepanz wenig auf. Sobald sie aber, unter der Parole der „Neutöner", sich gehen lassen, sobald sie in jener naiven Eitelkeit, wie sie etwa Ernst Toller auszeichnete, ganz sie selbst zu sein wagen, tritt eine schauerliche Barbarisierung der deutschen Sprache ein. Diese Barbarisierung wirkt merkwürdig ansteckend in einer Zeit überfeinerter Kultur: Die deutschen Schriftsteller, die den Juden geistig hörig werden, schreiben alsbald dieses Judendeutsch. Der Sprachverfall griff sehr weit um sich, da er durch die Literatur in die Schule eindrang.

Das sonderbarste Deutsch, das je geschrieben wurde, ist das der Buber-Rosenzweigschen Übersetzung des Alten Testaments, oder, wie man sich zu sagen bemühte: der „Bibelübersetzung" von Buber und Rosenzweig (im Anklang an das Wort von Luthers „Bibelübersetzung", eine solche Parallele hat propagandistische Wirkung). Es ist wenig bekannt, daß die Absicht dieser jüdischen Übersetzung kultisch ist. Buber und Rosenzweig übersetzten, mit großem geistigen Aufwand, ihre Heilige Schrift in der Weise ins „Deutsche", daß auch der „deutsche" Text in derselben Weise wie der hebräische kultisch psalmodiert werden kann. Man dachte dabei an die Gemeinden und Synagogen, in denen das Hebräische nicht verstanden wird, in denen man aber die hebräische, kultische Rezitationsweise beibehalten will. In dieser „Übersetzung" ist deutlich, was aus der deutschen Sprache wird, wenn man sie den hebräischen Gesetzen unterordnet und nach hebräischem Rhythmus prägt. Es gibt nichts Lehrreicheres als eine Vergleichung des Lutherdeutsch mit dem hebraisierten Deutsch dieser von Juden für Juden veranstalteten Übersetzung hebräischer Texte. Dies scheint uns die echteste Frucht der Zeit von 1918 bis 1933: der Versuch, die deutsche Sprache künstlich zu einer hebraisierenden Kultsprache umzubilden. Daß dieses neuartige Deutsch von den Deutschen der Weimarer Republik mit Bewunderung empfangen wurde, versteht sich. —

Die jüdische Überfremdung war noch weit mehr als die französische zugleich eine Verflößung fremden Blutes in das deutsche. Sowohl wegen der Fremdheit des Geistes wie wegen der Zahl der Individuen war die Gefahr unvergleichlich viel größer. Darum haben die Kämpfe, die um die Selbständigkeit des deutschen Geistes zwischen 1918 und 1933 geführt worden sind, eine nicht geringe geschichtliche Bedeutung. Die Geschichtsschreibung wird einmal untersuchen und darstellen müssen, welche Gegenkräfte sich zur Abwehr erhoben haben und wie der Verlauf dieses Kampfes war. Es war in der Tat ein Freiheitskampf des Geistes. Als die deutsche Jugend im März 1933 überall ihre Feuer entzündete und in das Feuer die Bücher der Juden und die Bücher der Hörigen der deutsch-jüdischen Welt warf, so wie einst Luther die Bannbulle und die Rechtsbücher des Papstes ins Feuer geworfen hatte, war dieser Akt ein schönes und notwendiges Symbol der Loslösung von einem fremden Geiste, der bei uns eingedrungen war und der uns unserer Väterwelt zu entfremden drohte.

Was wir, die wir diesen Kampf mit durchgefochten haben, heute schon sagen können, ist dies: Allein durch den geistigen Kampf wäre der Angriff der jüdischen Assimilanten nicht abgewehrt worden. Die spätrömischen und die französischen Einflüsse konnten zu ihrer Zeit allein durch den Gegenstoß des deutschen Dichtens und Denkens überwunden werden, der jüdische Einfluß nicht mehr. Er kam in der gefährlichsten Stunde: nach dem ungeheuren Zusammenbruch von 1918, der in eine wilde geistige Unordnung auslief. Diesmal mußten politische Kräfte eingreifen. Die Überwindung des Judentums war nicht mehr nur durch kulturelle Arbeit möglich, sondern sie erforderte auch politische Arbeit. Darum wurde die deutsche Geistigkeit, aus tiefer Notwendigkeit, in der Zeit nach dem Weltkrieg kulturpolitisch.

Es war so, daß die Werke der neueren deutschen Dichter, die heute unter uns

bekannt sind, und gar die im engeren Sinne nationale Dichtung, mit wenigen Ausnahmen, kaum mehr in der Öffentlichkeit zu sehen war. In den Schaufenstern des Auslandes kann man noch heute an den ausliegenden Büchern deutscher Sprache studieren, wie vor 1933 und insbesondere vor 1928 die deutschen Schaufenster ausgesehen haben. Die jüdische Literatur prangte breit in allen unseren Auslagen. Ich trat in eine Buchhandlung, neben mir wünschte eine Dame ein Buch zu kaufen. Die Verkäuferin legte ihr einen Stoß Bücher des jüdischen Verlags S. Fischer vor und sagte: „Die Bücher dieses Verlages sind alle gut, die kann ich alle empfehlen." Die geistige Hörigkeit ging, in der furchtbaren Bitterkeit jener Jahre nach dem Zusammenbruch, bis zur geistigen Selbstaufgabe. Es war so, daß erst mit dem Vordringen der nationalsozialistischen Bewegung, mit dem Steigen der Wahlziffern, auch die wesenhaft deutschen Bücher und die nationalen Schriften in den Auslagen erschienen. Es war wie ein langsames Aufwachen. Nur im Gefolge des politischen Sieges setzte sich der deutsche Geist gegen den fremden durch. Hätte der deutsche Geist im Jahre 1933 nicht die politische Macht errungen, so wäre die deutsche Kultur der Überfremdung erlegen. Das ist eine geschichtliche Erkenntnis von nicht geringer Bedeutung.

Möge der deutsche Geist nie wieder vergessen, daß er verloren ist, wenn er sich dem Primat der politischen Führung entzieht! Und möge die politische Führung stets auch die Schutzherrschaft des deutschen Geistes üben! Ranke schrieb: „Vor den großen Kräften, welche um den Besitz der Welt kämpfen, ist keine Gnade zu finden." Vor den großen Kräften, welche um den Besitz der Welt kämpfen, wird der deutsche Geist nie Gnade finden. Wir haben erfahren und bewahren es im Gedächtnis, daß diese Kräfte fressende Kräfte sind. Unsere Selbstbehauptung unterliegt demselben Gesetze wie die Selbstbehauptung jedes Volkes: der Einheit von Geist und Macht. Sie ist daran gebunden, daß deutscher Geist und deutsche Macht vereinigt sind, wie sie vereinigt sind in der Person des deutschen Führers Adolf Hitler.

Verzeichnisse

Sachregister

Personenverzeichnis

Schriften des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands

Bisher erschienen:

Zunft und Nation. Rede zur Eröffnung des Reichsinstituts. Von Walter Frank. Kartoniert RM. 1,—.

Die Judenfrage als Aufgabe der neuen Geschichtsforschung. Von Wilhelm Grau. Mit einem Vorwort von Walter Frank. Kartoniert RM. 1,—.

Die Freiheit des Geistes. Von Hans Alfred Grunsky. Mit einem Vorwort von Walter Frank. Kartoniert RM. 1,—.

Geist und Staat im 19. Jahrhundert. Von Karl Richard Ganzer. Kartoniert RM. 1,50.

Das nationalsozialistische Deutschland und die Wissenschaft. Heidelberger Reden von Reichsminister Rust und Professor Ernst Krieck. Kart. RM. 1,50.

Deutsche Wissenschaft und Judenfrage. Rede zur Eröffnung der Forschungsabteilung Judenfrage des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands. Von Walter Frank. Mit Ansprachen von Prof. Karl Alexander von Müller und Ministerialdirektor Prof. Vahlen. Kartoniert RM 1,50.

Die literarische Vorherrschaft der Juden in Deutschland 1918 bis 1933. Von Wilhelm Stapel. Mit einem Vorwort von Walter Frank. Kartoniert RM. 1,50.

Philosophie und Leben. Von Professor Otto Baensch. Kartoniert RM. 1,50.

Karl Marx und der Kapitalismus. Eine Untersuchung über die Grundbegriffe der marxistischen Klassenkampflehre. Von Ottokar Lorenz. Kartoniert RM. 4,80.

HANSEATISCHE VERLAGSANSTALT HAMBURG

